افکار ابن خلدون

مولانا محمد حنیف ندوی

اِدارۂ ثقافتِ اسلامیہ
۲- کلب روڈ ○ لاہور

افکار ابن خلدون

مولانا محمد حنیف ندوی

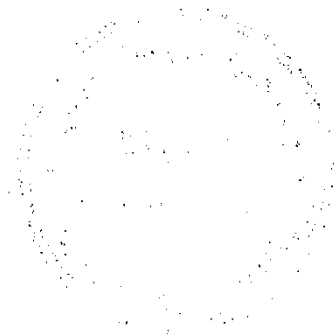
ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
۲- کلب روڈ ○ لاہور

فہرست مضامین

مقدمتہ المقدمہ

ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و
افکار کا ایک تجزیہ

مآخذ

1- مقدمہ ابن خلدون
2- الروائع
3- تاریخ آداب اللغتہ العربیہ- جرجی زیدان
4- فلسفہ ابن خلدون الاجتاعیہ و تعریب محمد عبداللہ عنان
5- انسائیکلوپیڈیا آف دی سوشل سائنسز' جلد ہفتم و ہشتم
6- ابن خلدون- شمیڈٹ
7- عرب فلاسفی آف ہسٹری' چارلس عیساوی

نام ونسب

ابن خلدون کا پورا نام یوں ہے: ابو زید ولی الدین عبدالرحمٰن' بن ابی بکر محمد بن ابی عبداللہ محمد' بن محمد' بن الحسن' بن محمد' بن جعفر' بن محمد' بن ابراہیم ابن عبدالرحمٰن بن خلدون۔ رمضان 732ھ بمقام ٹیونس پیدا ہوا۔

خلدون دراصل خالد کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ یہ اس خاندان کے پہلے شخص ہیں جنھوں نے سرزمین عرب کو چھوڑ کر پہلی صدی کے اواخر میں ہسپانیہ میں بود و باش اختیار کی۔ ان کا شجرہ نسب یہ ہے: خالد بن عثمان بن الخطاب بن کریب بن معدی کرب بن الحارث بن وائل بن حجر۔

خالد سے خلدون کیونکر ہوا؟ ڈوزی کی معقول توجیہ

خالد عربی علم التصریف کے علی الرغم خلدون کے عجیب و غریب قالب میں کیونکر ڈھلا؟ اس کی اہل علم نے دو توجیہیں بیان کی ہیں:

(1) جو خاندان اندلس میں آباد ہوگئے تھے' ان کی یہ عادت تھی کہ اپنے سلسلہ آبا و اجداد میں سے نسبتہ" کم معروف شخص کو چن لیتے اور اس کے آخر میں واؤ نون کا لاحقہ بڑھا دیتے تاکہ ان میں اور یہاں کے اصلی خاندانوں میں ایک طرح کا امتیاز پیدا ہو جائے جیسے حفصون' بدرون' اور عبدون وغیرہ۔ اصل میں یہ حفص' بدر اور عبد تھے۔

(2) واؤ نون کا یہ اضافہ ہسپانوی زبان میں تکبیر کی غرض سے ہوتا ہے' جس کا مطلب یہ ہے کہ خلدون سے مراد خالد اکبر ہے اور حفصون' بدرون' عبدون علی الترتیب حفص اعظم' بدر اعظم اور عبد اعظم کے مترادف ہیں۔

یہ توجیہ ڈوزی نے بیان کی ہے اور اس لیے ماننے کے لائق ہے کہ یہ ان زبانوں کے پورے پورے اداشناس ہیں اور خوب جانتے ہیں کہ ان کی ترکیب و ساخت میں کن کن اصولوں اور قاعدوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور قاعدوں اور اصولوں کا معانی پر کیا اثر پڑتا ہے۔ بخلاف اول الذکر توجیہ کے کہ اس کی بنیاد سراسر تخمین و قیاس پر مبنی ہے۔

یہ شجرہ نسب ابن خلدون نے خود ہی بیان کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذاتی فضائل کے علاوہ یہ نسبی مفاخر سے بھی بہرہ مند ہے' کیونکہ اس کے سلسلہ نسب کی کڑیاں ملوک کندہ (اقیال) سے ملی ہوئی ہیں۔ بنی کندہ وہی معروف و ممتاز شاہی خاندان ہے' اسلام سے پہلے پورے حضر موت میں جن کی سطوت و اقتدار کے علم گڑے تھے۔

کیا اس نے اپنا شجرہ نسب خود وضع کیا ہے؟ ڈاکٹر طہٰ حسین کی ستم ظریفی

کیا یہ شجرہ نسب جعلی ہے اور ابن خلدون نے محض اپنی عالی نسبی ثابت کرنے کے لیے خود وضع کیا ہے؟ یہ ہے ایک سوال! مستشرقین کی اس بارے میں دو رائیں ہیں۔ زیادہ ستم ظریفی کا مظاہرہ ڈاکٹر طہٰ حسین نے کیا ہے۔ یہ حضرت نہ صرف اس نسب نامے کو وضعی قرار دیتے ہیں بلکہ صراحتہً الزام تراشی پر اتر آئے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ خود ابن خلدون کے دل میں یہ کھٹک تھی کہ آیا اس کا یہ سلسلہ نسب صحیح ہے؟ حالانکہ ابن خلدون کی صداقت شعاری کا یہ بین ثبوت ہے کہ اس نے یہ اعتراف کیا ہے کہ وہ اپنے شجرہ نسب کی تمام کڑیوں کی نشاندہی نہیں کرسکا جو کہ سات سو برس کے عرصے تک ممتد ہیں' اور باوجود کوشش اور تفحص کے اپنے آباواجداد میں سے دس اشخاص سے زیادہ تک اس کی رسائی نہیں ہوسکی' جب کہ اس کے اپنے حساب کے مطابق کم و بیش بیس اشخاص ہونا چاہئیں تھے۔ (1)

اس حقیقت کے پیش نظر کیا یہ بات عقل میں آنے والی ہے کہ ایک شخص جو بلا کا ذہین اور باخبر ہے اور انساب و قبائل کی کوئی شاخ بھی اس کی نظروں سے اوجھل نہیں' اپنا شجرہ نسب جب وضع کرنا چاہتا ہے تو بے چارگی اس طرح اس پر قابو پالیتی ہے کہ یہ پوری طرح اس کام سے عہدہ برآ نہیں ہو پاتا۔

وضع و انتحال کا یہ مفروضہ اس لیے بھی غلط ہے کہ ابن خلدون کا جن قبائل سے ہونا یقینی ہے وہ بھی کم معزز نہیں۔ علاوہ ازیں تاریخ سے ہرگز ثابت

نہیں ہوتا کہ ابن خلدون نے اس جعل سازی سے کبھی کوئی مادی فائدہ بھی اٹھایا ہے۔ پھر یہ بھی سوچنے کی بات ہے کہ اتنے بڑے آدمی کو جس کی ذہنی صلاحیتیں غیر معمولی ہیں اور جو اپنے مقام و موقف اور شخصیت کی اثر آفرینیوں سے روشناس بھی ہے جیسا کہ اس کی تحریروں سے ظاہر ہے' ضرورت ہی کیا پڑی ہے کہ وضع و جعل کے گھٹیا اور ناتمام بہروپ سے اپنی عظمت میں اضافہ کرے جب کہ اپنی بے پناہ قابلیتوں کے بل بوتے پر وہ اس لائق ہے کہ سفاک مشرق تیمور سے لے کر فاک مغرب پیڈرو تک کو متاثر و مسحور کر سکے۔

کریب اور اس کے بیٹے

تاریخ میں ابن خلدون کے خاندان کا سراغ تیسری صدی ہجری میں ملتا ہے۔ اس وقت یہ اشبیلیہ میں مقیم تھا اور بڑے ہی اثر و رسوخ کا مالک تھا۔ پہلے پہل 280ھ میں کریب نے یہاں کے حاکم پر حملہ کر کے اسے شکست دی اور اپنی قوت و تدبیر سے شہر پر قبضہ کر لیا اور اچھے خاصے علاقے تک حکومت و سطوت کے حدود کو پھیلا دیا۔ اس کے بیٹے بھی بنی عباد کے زمانے میں مناصب وزارت پر فائز رہے۔ پھر جب ساتویں صدی ہجری میں عیسائیت کے ریلے یہاں تک پہنچے تو اس خاندان کو بنی حفص کی پناہ لینا پڑی۔ یہاں سے ان کی اس زندگی کا دور شروع ہوتا ہے جو تیونس سے متعلق ہے۔ اس حکومت میں بھی بنی کریب کا ستارہ چمکتا رہا اور کاروبار حکومت کے دروبست پر انہی کا قبضہ رہا۔

اس کی تعلیمی منزلیں کیونکر طے ہوئیں

ابن خلدون کے ابتدائی حالات کیا ہیں؟ اور نبوغ و عبقریت کے کمالات تک اس کے تعلیمی حالات نے اس کو کیونکر پہنچایا جس کا اظہار اس نے مقدمے میں کیا ہے؟ یہ سب تفصیلات نظروں سے اوجھل ہیں' کیونکہ زیادہ تر ان کے حالات سے جن لوگوں نے تعرض کیا وہ مقریزی' ابن قاضی' شہبہ اور عرشاہ ہیں' لیکن ان کی بیان کردہ تفصیلات بھی انہی کوائف حیات پر مشتمل ہیں جن کا تعلق اس کی زندگی کے آخری سالوں سے ہے۔

ایک کتاب اس نے اپنے حالات میں **رحلتہ ابن خلدون فی المغرب و المشرق** کے نام سے خود بھی لکھی ہے' جس میں اس نے ان حالات پر روشنی ڈالی ہے جن سے اس کو اور اس کے خاندان کو دوچار ہونا پڑا۔ لیکن کیا یہ کتاب فی الواقع اسی کی ہے؟ اس شبہے میں پڑنے کی ضرورت اس لیے نہیں محسوس ہوتی کہ اس کتاب کا انداز اور اسلوب بیان بالکل وہی ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے اور جو اس کی دوسری تحریروں میں برابر منعکس ہے۔

اس کے اپنے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اس زمانے کے مجوزہ نصاب پر پورا پورا عبور حاصل کر لیا تھا۔ پہلے قرآن حفظ کیا اور اس کو ساتوں قراءات کے ساتھ پڑھا۔ پھر مختلف علوم و فنون کی طرف متوجہ ہوا۔

احادیث میں موطا اور صحیح مسلم کی تو تکمیل کی' لیکن صحیح بخاری کے بعض اجزا تک ہی اس کی رسائی ہو سکی' فقہ مالکی کے کئی مختصرات کی تعلیم پائی۔ مطولات میں المدونہ کے مطالعے کا موقع ملا۔ لغت و نحو کی کتابوں میں بھی دسترس حاصل کرنے کا پتا چلتا ہے اور ادبیات کے سلسلے میں تو اس کا اپنا اعتراف ہے کہ آغانی کا بہت بڑا حصہ اس کو ازبر تھا۔

شمیڈٹ کا اعتراض

اس کی طبیعت میں چونکہ فطری طور پر اظہار و نمود اور موقع پرستی کی بیماری پائی جاتی ہے' اس لیے کچھ لوگوں نے اس میں بھی شبہے کا اظہار کیا ہے کہ تعلیم کے سلسلے میں اس نے جو کچھ کہا ہے کیا وہ حقیقت پر مبنی ہے؟ چنانچہ شمیڈٹ (Schmidt) یہ تسلیم نہیں کرتا کہ آغانی ایسی ضخیم کتاب زبانی یاد کی جا سکتی ہے۔ اس شبہے کی گنجائش اس لیے نکل سکتی ہے کہ اس دور میں حفظ و استحضار کی صلاحیتیں اس درجہ شدید نہیں ہیں' لہٰذا کوئی شخص بھی یہ تصور نہیں کر سکتا کہ علوم و فنون کی مجلدات آسانی سے ذہن میں محفوظ رکھی جا سکتی ہیں۔

لیکن عربوں کی تاریخ میں ایک ایسے دور کا بھی پتا چلتا ہے جس میں کہ علوم و فنون میں اتنی رنگارنگی اور وسعت نہیں تھی اور لوگوں کے حافظے بر بنائے

ضرورت اتنے زبردست اور قوی تھے کہ لاکھوں روایات' ہزاروں اشعار اور متعدد متون کا یاد کر لینا گویا اس وقت کے تعلیمی تقاضوں میں داخل تھا۔

کیا ابن خلدون فقہ اور اصول فقہ کے فرق سے ناواقف تھا؟

رحلہ اور مقدمہ میں مختصر ابن الحاجب کے بارے میں کہیں ابن خلدون نے لکھ دیا ہے کہ یہ فقہ کی کتاب ہے اور اس کے مطالعے سے گزر چکی ہے۔ اس سے ڈاکٹر طٰہٰ حسین کو حسب عادت قیاس آرائی کا موقع مل گیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ کتاب چونکہ اصول فقہ سے تعلق رکھتی ہے' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے محض اپنی بڑائی جتانے کے لیے یوں ہی اس کو بھی اپنے تعلیمی نصاب میں شامل کر لیا ہے' ورنہ خود ابن خلدون نے اسے دیکھا یا پڑھا مطلق نہیں۔

اس شبہ کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ ابن خلدون بایں ذہانت و جامعیت یہ نہیں جانتا کہ فقہ اور اصول فقہ میں کیا فرق ہے۔

مگر اس کا کیا کیا جائے کہ مقدمے میں اس نے ان دونوں علوم پر الگ الگ بحث کی ہے اور دونوں فنون کے مالہ' و ماعلیہ کو نہایت دقت نظر اور ژرف نگاہی سے بیان کیا ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ دونوں کی متعلقہ کتب پر مجتہدانہ اظہار خیال کیا ہے اور ایسے ایسے لطیف نکتوں کی نشان دہی کی ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ فی الواقع وہ فقہ اور اصول فقہ کے فرق سے ناواقف ہے تو اس کی ان کوششوں کی توجیہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ ان کو اس کی کرامت پر محمول کیا جائے کہ جن فنون کو یہ نہیں جانتا ان پر بھی اس وضاحت سے گفتگو کر سکتا ہے۔

پہلی کامیابی۔ کاتب علامت کا اعزاز

اس کی زندگی کے مختصر حالات یہ ہیں کہ یہ ابھی سترہ ہی برس کا تھا کہ اس کے والدین نے طاعون سے وفات پائی' اس لیے تعلیم کا یہ سلسلہ جس کا یہ فخریہ ذکر کرتا ہے جاری نہ رہ سکا' اور اس نے یہ سوچنا شروع کیا کہ خاندان کی روایات کے مطابق یہ منصب و جاہ کی بلندیوں تک کیونکر پہنچ سکتا ہے۔ اتفاق سے اس کے

والد کے دوستوں کی کوششیں بار آور ہوئیں اور اسے امیر ٹیونس ابو اسحاق الحفصی کے دربار میں رسائی حاصل کرنے کا موقع مل گیا۔ یہاں اسے کچھ دنوں بادشاہ کے کاتب علامت کی حیثیت سے کام کرنا پڑا' لیکن یہ کام اتنا سادہ اور کم درجے کا تھا کہ ابن خلدون کی طبع ترفع پسند اس پر قناعت نہ کرسکی۔ نیز اس لیے بھی یہ یہاں نہ ٹک سکا کہ اس وقت ٹیونس کی حکومت کچھ زیادہ مضبوط نہ تھی۔ اسے ہر وقت یہ خدشہ لگا رہتا تھا کہ مبادا مراکش والے اس پر ہلہ بول دیں۔

ابو اسحاق نے ایک لشکر امیر ابو زید کی سرکوبی کے لیے بھیجا۔ ابن خلدون اس نیت سے اس کے ساتھ ہو لیا کہ شاید یہاں سے اسے بھاگ جانے کا موقع ملے گا اور پھر مراکش میں جاکر یہ از سرنو طالع آزمائی کرسکے گا۔ بدقسمتی سے اس لشکر کو شکست ہوئی اور ابن خلدون کو ناچار ایک گاؤں میں پناہ گزین ہونا پڑا۔ اس کے بعد ایک عرصے تک یہ ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں اور ایک شہر سے دوسرے شہر تک چوری چھپے سفر کرتا رہا' یہاں تک کہ ابو عنان امیر مراکش کے کان میں اس کی آمد کی بھنک پڑی اور اس نے اسے بلا بھیجا۔ یہاں پہنچ کر اول اول اسے درباری علما کے گروہ میں شریک ہونا پڑا۔ پھر تھوڑی ہی مدت بعد اس کو امیر اسرار یعنی سیکرٹری کے عہدے پر فائز کر دیا گیا۔ اس عہدے کو بھی اس نے بادل ناخواستہ ہی قبول کیا کیونکہ اس کی ہمت بلند اس سے کہیں زیادہ اختیارات کی طالب تھی۔

پہلی سازش

اب کی اس نے ایک سازش کی۔ بات یہ تھی کہ ابو عنان نے ابو عبداللہ امیر بجایہ کو فاس میں قید کر رکھا تھا۔ اس نے اس امید اور شرط پر اس سے مراسلت شروع کی اور اس کی رہائی اور مخلصی کا منصوبہ تیار کیا کہ اگر یہ اس میں کامیاب ہو جائے اور امیر بجایہ پھر سے برسراقتدار آجائے تو اس کو وزارت کی ذمہ داریاں سونپ دی جائیں۔

سوئے اتفاق سے یہ سازش پروان چڑھنے سے پہلے ہی منکشف ہوگئی جس

کے نتیجے میں خود اس کو جیل کی ہوا کھانا پڑی اور اس وقت تک انتظار کرنا پڑا جب تک کہ واقعات کوئی نئی کروٹ نہ لیں۔ چنانچہ وہ وقت بھی آپہنچا۔ ابو عنان کا انتقال ہو گیا اور الحسن بن عمر نے جو ان دنوں ابو عنان کا معتمد اور وزیر تھا' اس کو رہا کر دیا اور اس کے ساتھ تکریم و اعزاز سے پیش آیا۔

الحسن بن عمر سے بے وفائی

مراکش کا تخت حکومت اب خالی تھا اور کئی امیدوار تھے' مگر چونکہ حکومت کے در و بست پر الحسن بن عمر ہی قابض تھے' اس لیے انھوں نے ابو عنان کے نام پر خود ہی فرمانروائی کی طرح ڈالی۔ ادھر المنصور بن سلیمان کو میرینیوں نے فاس پر حملہ کرنے کی غرض سے تیار کیا۔ ابن خلدون نے جب یہ دیکھا کہ اس کی فوج اس کے دوست و محسن الحسن بن عمر کی فوج سے کہیں زیادہ قوی اور زوردار ہے تو اس نے اس احسان کی پروا کیے بغیر المنصور کا ساتھ دیا' مگر اس کے ساتھ بھی نبھاؤ زیادہ عرصے تک نہ رہ سکا' جونہی ابو سالم نے تخت مراکش کی بازیابی کا مطالبہ کیا جس کو کہ سیاسی اغراض کے تحت ملک بدر کر دیا گیا تھا' ابن خلدون نے عظمائے مملکت کو ساتھ ملا کر اس کے لیے میدان ہموار کیا اور اپنی وفا شعاریوں کو اس کے ساتھ وابستہ کر دیا۔

اس کی یہ سازش منفعتوں کے اعتبار سے کامیاب رہی یعنی مال و دولت کی بخششوں کے ساتھ ساتھ ابو سالم کے امین خاص ہونے کا شرف بھی اس کو حاصل ہوا' لیکن یہ اعزاز بھی حسب سابق اس کو راس نہ آیا۔ عمال حکومت نے اس کے خلاف شکایتوں کا ایک طومار کھڑا کر دیا۔

ایک اور سازش

ابن خلدون نے جب اس صورت حال کو دیکھا تو اس کو ایک اور سازش کی سوجھی۔ اس نے عمر بن عبداللہ کو گانٹھا جو اس کا ایک پرانا رفیق کار تھا اور عبداللہ حفصی کے خلاف سازش میں اس کا مساوی شریک رہ چکا تھا۔ ان دونوں نے مل کر ابو سالم کی بساط اقتدار الٹنے کی کوشش کی جس میں یہ کامیاب رہے۔

ابن خلدون کی محرومیاں دیکھیے کہ اس کی تدبیر اور جوڑ توڑ کا اس کو صلہ کیا ملا۔ مال و دولت کی فراوانیاں تو یقیناً اس کے حصے آئیں لیکن تخت حکومت پر اس کے دوست نے قبضہ جما لیا' جس سے یہ دل برداشتہ ہو گیا اور یہاں سے بھاگ کر ہسپانیہ کی راہ لی۔

غرناطہ میں اس کی آؤ بھگت اور لسان الدین الخطیب سے دوستی کا آغاز

غرناطہ کے بادشاہ ابو عبداللہ الخامس کو جب اس کے اعزہ و اقارب نے تخت حکومت سے محروم کر دیا تو اس کے وزیر لسان الدین الخطیب کے ساتھ اسے فاس میں پناہ ڈھونڈنا پڑی۔ یہاں پہلے سے ابن خلدون موجود تھا۔ اس نے اس کے لیے کامیاب جدوجہد کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی بدولت ابو عبداللہ کو 1364ء میں اس کی کھوئی ہوئی حکومت پھر مل گئی۔ انہی خدمات کے عوض جب یہ غرناطہ پہنچا ہے تو بادشاہ کی طرف سے اس کا پرتپاک خیر مقدم ہوا اور لسان الدین الخطیب سے گہری دوستی کی بنیاد پڑی۔

واہیہ مغرب پیڈرو سے ملاقات' اور اس کا تاثر

ابو عبداللہ نے اس کو اپنے مقربین خاص میں شامل کیا اور وزارت کا منصب اس کے سپرد کیا' جس کو اس نے کمال حذاقت سے نباہا۔ دوسرے ہی سال اس کی دانش و تجربہ کے پیش نظر سلطان ابو عبداللہ نے اس کو واہیہ مغرب پیڈرو سے بات چیت کرنے کے لیے سفیر کی حیثیت میں اشبیلیہ بھیجا۔ اس کی یہ سفارت اس درجہ کامیاب رہی کہ پیڈرو اس کی غیر معمولی قابلیت و شخصیت سے اتنا متاثر ہوا کہ اس نے اصرار کیا کہ یہ جوہر قابل اشبیلیہ ہی میں رہ جائے۔ یہی نہیں' اس نے یہ لالچ بھی دیا کہ اگر یہ یہاں رہنے کا فیصلہ کرے تو یہ اس کی تمام جائیداد' جس پر کبھی اس کے آباواجداد کا قبضہ تھا' اسے لوٹا دے گا۔ لیکن ابن خلدون نے یہ پیش کش بلطائف حیل ٹھکرا دی۔

ابن خلدون نے ایسا کیوں کیا؟ اس کی نفسیات سے اس کی توجیہ نہیں

ہو سکتی' کیونکہ ہمیشہ سے یہ منصب و اعزاز کی تلاش میں سرگرداں رہا ہے۔ اشبیلیہ میں رہ جانے کا اس کو بڑا فائدہ یہ ہوتا کہ یہاں اجنبیوں میں رہنے کی وجہ سے کوئی حریف اس کے خلاف حسد و رقابت کی آگ نہ بھڑکا سکتا۔

علاوہ ازیں یہاں رہ جانے کا اسے علمی فائدہ یہ ہوتا کہ اس کے نقطہ نظر میں اور جلا پیدا ہوتی اور مقدمے میں جب یہ عمرانیات پر لکھتا تو صرف مشرقی اقوام ہی کے محدود تجربے اس کے سامنے نہ ہوتے بلکہ مغربی قوموں کی تاریخ اور حالات سے بھی یہ پوری طرح بہرہ مند ہوتا' جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ اس کے نظریات میں نسبتہ" زیادہ استواری اور زیادہ جامعیت کی جھلک آجاتی اور یہ اعتراض اٹھ جاتا کہ اس کے تصورات میں ہمہ گیری نہیں ہے۔

بہر آئینہ اس کو اس مہم سے کامیابی کے ساتھ غرناطہ واپس ہونا پڑا۔ اس سے پورے ملک میں اس کی غیر معمولی قابلیتوں کی دھوم مچ گئی اور کچھ دنوں اطمینان و فارغ البالی کے ساتھ رہنے کا اس کو موقع میسر آیا۔

بجایہ میں شاہانہ استقبال اور اس کی اپنے مرحوم دوست سے بے وفائی

ابو عبداللہ اور لسان الدین الخطیب سے اس کے مراسم اگرچہ اچھے تھے جیساکہ خود اس کے اعتراف سے معلوم ہوتا ہے لیکن شکایات و وشایات کا یہ نتیجہ ہواکہ اس کی دوستی میں فرق آنے لگا اور اس کو خطرہ لاحق ہوگیا کہ آئندہ تعلقات کی یہ نوعیت شاید قائم نہ رہے۔

ابھی وہ اسی تردد میں تھا کہ غرناطہ میں مزید رہے یا نہ رہے کہ اتنے میں اس کے پرانے دوست امیر ابو عبداللہ محمد نے بجایہ آنے کی دعوت دی اور کہلا بھیجاکہ چونکہ ابو عنان کی قید سے اس کو رہائی حاصل ہوگئی ہے' لہذا اب وہ پہلے کی طرح بااختیار بادشاہ ہے۔ ابن خلدون نے اس خوش خبری کو غنیمت جانا اور یہاں سے بھی کوچ کی ٹھانی۔

بجایہ میں اس کا شاہانہ استقبال ہوا۔ حکومت کے اہل کار تو گھوڑوں پر

سوار اس کے خیر مقدم کے لیے آئے' عام لوگوں کا یہ حال تھا کہ اس کی دست بوسی کے لیے ایک دوسرے پر گرے پڑتے تھے۔ یہاں پہنچ کر اس نے حجابت کے منصب کو سنبھالا اور اس وقت تک اس عہدے پر فائز رہا جب تک کہ امیر ابو عبداللہ محمد اپنے چچیرے بھائی امیر ابوالعباس کے ہاتھوں قتل نہیں ہو گیا۔

اس مقام پر یہ چیز قابل ذکر ہے کہ ابن خلدون نے حسب عادت عوام اور لڑنے والوں کے جذبات کے علی الرغم نئے فاتح کے لیے شہر کے دروازے کھول دیے۔ اور محض اپنی کامرانیوں کے پیش نظر اس میں ذرا تامل نہیں کیا کہ اس طرح اس کے مرحوم دوست کے ساتھ غداری کا ارتکاب ہوتا ہے۔

لیکن یہ بے وفائی اس کے کام نہیں آئی۔ چند ہی دنوں بعد اس کو یہاں سے بھی روانہ ہونا پڑا۔

تدبیر آزمائیاں اور حجابت و کتابت کے منصب پر فائز ہونے کے لیے تگ و دو

اب اس کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہ رہا کہ یہ بسکرہ میں اپنے ایک پرانے دوست احمد بن یوسف کے ہاں رہ کر امیر بجایہ کا انتقام لے۔ یہاں اس کی تدبیر آزمائی اور دسیسہ کاری کی غیر معمولی صلاحیتوں کا اندازہ ہوتا ہے۔

اتفاق سے سلطان ابو محمد امیر تلمسان کا ارادہ ہوا کہ بجایہ پر قبضہ کرے۔ اس نے ابن خلدون سے وعدہ کیا کہ اگر قبائل بنی رباح کو یہ قابو میں کر لے جو اس وقت اس کے مخالف کیمپ میں تھے اور اس کی تدبیر و اثر سے قابو میں آسکتے تھے تو یہ حجابت و علامت کا قلمدان اس کے سپرد کر دے گا۔ ابن خلدون اس پر تیار ہو گیا اور اس نے ان قبائل کو رام کرنے کے لیے بے حد کوشش کی اور نہ صرف یہ کہ ان کو رام کر لیا' بلکہ ابو اسحق بن بکر الحفصی سلطان تیونس کو بھی آمادہ کر لیا کہ وہ مدد و نصرت میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھے گا۔ ان خدمات کے معاوضے میں اسے یہ منصب جلیل عطا کیا گیا۔ لیکن سوئے مقسوم اس کے آڑے

آیا' کیونکہ بجایہ کے خلاف سرے سے لڑائی ہی نہ ہو پائی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انہی دنوں سلطان عبدالعزیز امیر مراکش کی نیت بدلی اور اس نے طے کیا کہ تلمسان کے خلاف باقاعدہ صف آرائی کی جائے۔

اب ابن خلدون کو محسوس ہوا کہ اس کی پوزیشن سخت نازک ہے' کیونکہ نہ تو اس کے لیے یہ ممکن تھا کہ ابو محمد کا ساتھ دے اور نہ یہی ممکن تھا کہ کھل کر عبدالعزیز سے مراسم پیدا کرے۔ اس لیے اس نے یہاں سے ہسپانیہ بھاگ جانے میں ہی عافیت سمجھی' لیکن بھاگ جانے میں بھی اس لیے کامیاب نہ ہوسکا کہ راستے ہی میں سلطان عبدالعزیز کے لگے بندھوں نے اسے گرفتار کرلیا۔ لڑائی ہوئی اور تلمسان فتح ہو گیا۔

سلطان نے اس کی شخصیت سے پورا پورا فائدہ اٹھانے کی غرض سے زیادہ دیر تک اس کو اسیر نہ رکھا' بلکہ جلد ہی اس کو رہا کر دیا اور یہی خدمت پھر اس کے سپرد ہوئی کہ یہ قبائل بنی رباح کو اطاعت پر مجبور کرے۔

ابن خلدون نے بغیر کسی ادنیٰ جھجک کے یہ خدمت قبول کرلی اور معمول کے مطابق اس ضمن میں کسی اخلاقی خلاف ورزی کا خیال تک نہ کیا۔

اسی عرصے میں سلطان عبدالعزیز کا انتقال ہو گیا۔ ابن خلدون اپنے اہل و عیال کے ساتھ لسیانہ میں مقیم تھا۔ یہاں اس نے گھر والوں کو ساتھ لیا اور پھر فاس کا قصد کیا' تاکہ اپنے سابقہ اثر و رسوخ کو کام میں لاسکے۔ یہاں صورت حال بدل چکی تھی۔

فاس اب دو حصوں میں بٹ گیا تھا۔ ایک حصے میں عبدالرحمٰن کی فرماں روائی تھی' اور دوسرے حصے میں ابو العباس کی۔

اس نے ہرچند دونوں کی خدمت کی لیکن ابو العباس اس کی وفا شعاریوں سے متاثر نہ ہوسکا' اس نے اس کو عبدالرحمٰن کا خاص آدمی خیال کر کے آخر قید و بند کی مصیبتوں میں مبتلا کر ہی دیا۔ پھر جونہی اس نے ابتلا سے چھٹکارا پایا' پہلی فرصت میں ہسپانیہ کے لیے رخت سفر باندھا اور چل دیا۔

ابن الاحمر نے اس کو یہاں ہاتھوں ہاتھ لیا' لیکن پھر کسی وجہ سے ناراض

ہو کر مجبور کیا کہ ہسپانیہ کے بجائے یہ افریقہ چلا جائے۔

افریقہ میں اسے سلطان ابو حمود سے سابقہ پڑا۔ ابو حمود اگرچہ اس کی سابقہ وفاداری سے مطمئن نہ تھا تاہم اس نے معاف کر دیا اور پھر اس پہلی خدمت پر لگا دیا کہ سرکش قبائل کو اپنی شخصیت' اثر ورسوخ اور قابلیت سے اس کی اطاعت پر مجبور کرے۔

ابن خلدون نے اس بات کا وعدہ کرلیا اور سفر جاری رکھا' اور ادھر ادھر گھومنے پھرنے کے بعد ٹیونس اپنے گھر پہنچ گیا۔

ان سیاسی تقلبات اور ادل بدل کا اثر ابن خلدون پر یہ ہوا کہ اس نے سیاسیات سے کلیتہ "کنارہ کشی اختیار کرلی اور یہ طے کیا کہ اب وہ اپنے بال بچوں ہی میں رہ کر تعلیم و تدریس کے فرائض انجام دے گا۔ یہیں اس نے مقدمہ ایسی غیر معمولی کتاب لکھنا شروع کی اور اپنی مشہور تاریخ کے معتدبہ ابواب کی تکمیل کی۔

محمد بن عرفہ کا حسد

اس کی پہلی زندگی اس انداز سے گزری تھی کہ یہ جہاں بھی جاتا خواص اس کو شک کی نظر سے دیکھتے اور ڈرتے رہتے کہ ایسا نہ ہو کہ اس کی شخصیت اور حد سے بڑھی ہوئی مقبولیت کہیں ان کے اقتدار کو خطرے میں ڈال دے۔ اس لیے پہلے دن سے حسد ورشک کے جذبات ابھرنا شروع ہو جاتے جو بالآخر رقابت و دشمنی پر منتج ہوتے اور اچھی خاصی لڑائی کی ٹھن جاتی۔ ٹیونس میں بھی یہی ہوا۔

ابن خلدون نے جب علمی مشغلوں کا آغاز کیا اور دینی حلقوں میں اس کے نبوغ و قابلیت اور وسیع تجربے کا چرچا ہوا تو ٹیونس کے سب سے بڑے مفتی اور فقیہ محمد بن عرفہ کے دل میں تکدر پیدا ہوا۔ اس نے اس کے خلاف ابو العباس سلطان ٹیونس کو بھڑکایا اور ایسی ایسی تہمتیں گھڑیں کہ اس کو ناچار یہاں سے بھی کھسکنا پڑا۔ سلطان سے اس نے سفر حج کی اجازت لی اور مشرق کا رخ کیا۔

جامعہ ازہر میں تعلیم و تدریس کا مشغلہ

پہلے یہ مصر پہنچا۔ یہاں اس کی شہرت چونکہ اس سے بھی پہلے پہنچ چکی تھی' اس لیے جامعہ ازہر کے طلبا اس کے پاس آئے اور انھوں نے اصرار کیا کہ یہ انھیں اپنے علمی معارف سے بہرہ مند کرے۔ اس خدمت کو اس نے قبول کر لیا اور ایک عرصے تک یہاں فقہ مالکی پڑھاتا رہا۔ ملک الظاہر برقوق کو جب اس کی فقہی صلاحیتوں کا علم ہوا تو اس نے فقہ مالکی کی قضا کا منصب اس کے سپرد کیا' جس کو اس نے بڑی ہی قابلیت سے نباہا۔ یہاں اس نے رشوت و بدعنوانی کے خلاف سخت احکام صادر کیے اور حق و انصاف کی خاطر ہر نوع کی سفارش کو ٹھکرا دینے کا اعلان کیا۔

لیکن اخلاق کی یہ بلندی اس کو راس نہ آئی اور اس کو سزا اس کی یہ ملی کہ اصحاب غرض اس کے خلاف بپھر گئے اور ایسا طوفان بپا کیا کہ اس کو ایک مرتبہ اور گوشہ نشینی کی سوجھی۔

بیوی بچوں اور مال و دولت سے محرومی

اسی اثنا میں اس کو بہت بڑے صدمے سے دوچار ہونا پڑا جس کی سہار اس کے لیے بہت ہی مشکل تھی۔ اس کو خبر ملی کہ اس کے بال بچے جو ٹیونس سے اس کے پاس یہاں آ رہے تھے' اچانک سمندر کی موجوں کی نذر ہو گئے ہیں۔ اس پر اس کے منہ سے صرف یہ تاریخی جملہ ہی نکل سکا۔

"فقدت بذلک المال و السعادة والبنین۔"

(اس حادثے سے میں مال' خوش بختی اور اولاد سب سے محروم ہو گیا ہوں)

اس سے اس کے بے انداز صبر اور بے نظیر تحمل کا اندازہ ہوتا ہے' یا یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بال بچوں سے اس کو کچھ زیادہ لگاؤ نہیں تھا۔ اس میں اختلاف رائے ہے۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا کہنا ہے کہ ابن خلدون کے اس جملے سے ایک نوع کی یبوست اور خشکی مترشح ہوتی ہے اور یہ گمان ہوتا ہے کہ شاید مصیبت اور ابتلا نے اس کے دل پر گہرا اثر نہیں ڈالا۔

لیکن یہ اجتہاد انسانی فطرت سے ناآشنائی پر مبنی ہے۔ ابن خلدون ایسا زیرک اور حکیم انسان جب اپنے غم و اندوہ کا اظہار کرے گا تو ظاہر ہے کہ اس میں وہ عامیانہ پن نہیں ہو سکتا جو دوسروں میں پایا جاتا ہے۔ اس کے مرتبہ ذہنی اور پندار و انفرادیت کو ذہن میں رکھیے اور پھر دیکھیے کہ اس جملے میں کتنا غم' کتنا تاثر اور رکھ رکھاؤ پنہاں ہے۔

اس واقعہ سے یہ فی الواقع متاثر ہوا۔ اس کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ فوراً ہی اس کے بعد اس نے فریضہ حج ادا کیا اور مکہ و مدینہ میں تسکین قلب کا سامان بہم پہنچایا۔

مناسک حج سے فارغ ہونے کے بعد اس کے اپنے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ برقوق نے اسے پھر مصر بلایا اور قاضی مقرر کیا۔ یہ اس عہدہ جلیلہ پر فرج بن برقوق کے زمانے تک فائز رہا۔

تیمور لنگ سے ملاقات اور اس سے بات چیت۔
اہل دمشق سے بے وفائی کا المیہ

اسی اثنا میں فرج بن برقوق کو معلوم ہوا کہ تیمور لنگ اپنی ہلاکت آفرینیوں کے ساتھ بڑھتا چلا آرہا ہے اور دمشق پر قبضہ کرنا چاہتا ہے۔ اس نے دفاع کی غرض سے کچھ فوج تیار کی اور چل پڑا۔ اس کے ساتھ ساتھ علما اور فضلا کی بھی ایک بڑی جماعت تھی جس میں ابن خلدون بھی تھا۔

جب یہ دمشق کے قریب پہنچا تو اسے معلوم ہوا کہ اس کے خلاف اس کے پایہ تخت مصر میں سازش ہو رہی ہے۔ لہٰذا یہ یہیں سے پلٹا اور شہر کو بغیر کسی حفاظت کے تیمور لنگ کی ہلاکت خیزیوں کے لیے کھلا چھوڑ دیا۔

یہاں کے بعض علما نے اس توقع پر تیمور سے ملاقات کی کہ وہ کچھ معاوضہ لے کر آگے بڑھ جائے اور شہر سے تعرض نہ کرے۔ لیکن وہ یہ بات نہ مانا۔ آخر ابن خلدون کو ایک تدبیر سوجھی۔ یہ خفیہ قلعے کی دیوار پر سے اترا اور تیمور تک جا پہنچا اور اس سے خوب گھل مل کر بات چیت کی۔ ان دونوں میں ترجمانی کے

فرائض فقیہ سمرقند عبدالجبار بن نعمان نے ادا کیے۔

تیمور اس کی شخصیت، علم اور بے باکی سے متاثر ہوا اور اس نے کہا کہ افریقہ کی تاریخ پر ایک کتاب تیار کر دے۔ اس نے ایک مہینہ اس کے ہاں مہمان رہ کر یہ کتاب تیار کر دی، اور اس کے معاوضے میں بہت سا انعام و اکرام حاصل کیا۔

لطف کی بات یہ ہے کہ اس عرصے میں ابن خلدون یہ بالکل بھول گیا کہ کس غرض سے یہ تیمور سے ملا تھا اور اہل دمشق اس وقت اس کی اعانت و نصرت کے کس درجہ مستحق تھے۔ یہ تو اس کے کیمپ میں بیٹھا افریقہ کی تاریخ لکھتا رہا اور شاہی مہمان خانے میں کام و دہن کی تواضع میں لگا رہا، ادھر تیمور نے دمشق کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور اہل شہر کے گلوں پر چھریاں چلا دیں۔ **انا للّٰہ و انا الیہ راجعون**

آخر آخر میں یہ پھر مصر آیا اور یہیں داعی اجل کو لبیک کہا۔

تاریخ اور مقدمہ کے علاوہ اس کی دیگر تصانیف

علاوہ تاریخ کے اس کی حسب ذیل تصنیفات بھی ہیں جن کا لسان الدین الخطیب نے اپنی کتاب "الاحاطہ فی تاریخ غرناطہ" میں نہایت اچھے الفاظ میں ذکر کیا ہے۔

(1) شرح قصیدہ بردہ۔
(2) المحصل کی تلخیص۔
(3) ابن الخطیب کے ایک ارجوزہ کی شرح۔
(4) ابن رشد کے بعض رسائل کی تلخیص۔
(5) منطق پر ایک رسالہ۔
(6) ریاضی پر ایک کتابچہ۔

شعر و سخن کا ذخیرہ بھی اس سے منقول ہے۔ چنانچہ لسان الدین الخطیب سے اس کی خط و کتابت اشعار ہی میں ہوئی۔ امرا اور سلاطین کی خدمت میں بھی

چونکہ اس کو عموماً مدحیہ قصائد پیش کرنا پڑتے تھے' اس لیے نظم کا معتدبہ حصہ اس طرح جمع ہو گیا' لیکن ان میں سے کوئی چیز بھی ہم تک نہیں پہنچی۔ کیونکہ اللہ کو یہی منظور تھا کہ اس کی شہرت مقدمہ ہی سے قائم ہو' جس میں کہ اس کا صدیوں تک کوئی حریف نظر نہیں آتا۔

یہ بات افسوس سے کہنا پڑتی ہے کہ ابن خلدون ایسے نابغہ کے حالات پوری تفصیل سے نہیں ملتے' اور یہ بات کچھ اسی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ یہاں تاریخ کی بوالعجبیوں کا یہ عالم ہے کہ بڑے بڑوں کے بارے میں یہی شکوہ ہے کہ ان کی زندگی سے متعلق نہایت ضروری جزئیات تک کا فقدان ہے۔

اخلاق و عادات —— رجائیت پسندی

تاہم ابن خلدون اتنا خوش قسمت ضرور ہے کہ یورپ نے اس کی شایان شان قدر کی ہے اور ہاتھوں ہاتھ لیا ہے اور حق یہ ہے کہ بے چارہ ان ہی کی قدر افزائیوں کے بل بوتے پر زندہ بھی ہے ورنہ اپنوں نے تو طرح طرح کی تہمتیں پھیلا کر اسے ختم ہی کر دیا تھا۔

اس کی عادات کیا تھیں؟ اخلاق کا کیا انداز تھا؟ عہد طفولیت کیونکر گزرا؟ شباب کس طرح بیتا؟ اور پیری و شیخوخت نے کیا رنگ ڈھنگ اختیار کیا؟ سیرت و کردار کے یہ وہ ضروری خدوخال ہیں جن سے قطع نظر کر کے زندگی کا کوئی مرقع تیار ہی نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہاں اس ڈھنگ کی معلومات سرے سے غائب ہیں۔ لے دے کے جو کچھ معلوم ہو سکا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ کشاکش حیات سے یہ گھبرانے والا نہیں تھا۔ اس کے سامنے سلطنتیں بدلی ہیں' تخت و اورنگ پر انقلاب آیا ہے اور اس سے خود اس کی حیثیت و جاہ پر نمایاں اثر بھی پڑا ہے' لیکن اس نے اس کے باوجود حالات کا مقابلہ کیا ہے اور اپنے لیے کامیابی و کامرانی کی کوئی نہ کوئی راہ تلاش کر ہی لی ہے۔

بارہا ایسا ہوا کہ وزارت اس سے چھن گئی ہے اور یہ معتوب ہو کر جیل کی چار دیواری میں محصور ہونے پر مجبور ہوا ہے یا بھاگ نکلا ہے اور گوشہ گم نامی

میں جا پڑا ہے' لیکن پھر جلدی ہی تدبیر و سعی اور جوڑ توڑ سے پہلی حیثیت پا لی ہے یا ایسا مقام حاصل کر لیا ہے کہ عام حالات میں کسی دوسرے شخص کو وہ حاصل نہ ہو سکتا۔ بخت کی ناساز گاری' واقعات کی نامساعدت سے مطلق متاثر نہ ہونا اور ادبار و تنزل کی ہر ہر صورت میں بہر آئینہ اپنی اقبال مندیوں کا ایک پہلو ڈھونڈ نکالنا اس کی وہ خصوصیت ہے جو اس کو ایک حکیم اور فلسفی کے حلقے سے نکال کر ہشیار اور چوکس سیاست باز کی صف میں لا کھڑا کرتی ہے' مگر افسوس یہ ہے کہ ان صلاحیتوں کو کسی اونچے سیاسی نصب العین کے حصول کے لیے استعمال نہ کرسکا' ورنہ ہوسکتا تھا کہ عمرانیات کا یہ امام کسی عظیم سلطنت کا بانی اور موسس بھی ہوتا۔

اس میں بڑی بھاری کمزوری یہ تھی کہ یہ اپنی اس مخصوص اور خداداد سوجھ بوجھ کو صرف اس حد تک کام میں لاتا کہ اس سے اس کو زیادہ سے زیادہ کسی سلطان یا والی ملک کے دربار میں تقرب حاصل ہوسکے اور فراغت و اطمینان تام کے ساتھ یہ زندگی کے چند دن گزار سکے۔

اس کی زندگی پر سب سے بڑا اعتراض

سب سے بڑا اور بجا اعتراض اس پر یہ ہے کہ اس میں وفا شعاری اور ذمہ داری کی سخت کمی ہے اور اس کا اخلاقی و دینی تصور اس قدر سمٹا ہوا اور محدود تھا کہ اس میں دوستوں سے اخلاص' ممدوحوں اور کرم فرماؤں سے محبت و وفا' اور اہل اسلام کی خیر سگالی و بہبود ایسے لطیف جذبات کے لیے گنجائش نہ تھی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی محبت و وابستگی اور مدح و ستائش کے محور زمانے کی ہر ہر جنبش کے ساتھ برابر بدلتے رہتے ہیں۔ یعنی آج اگر اس کے مراسم ابواسحاق الحفصی اور الحسن بن عمر کے ساتھ ہیں تو کل ان کا حریف و دشمن اس کا محبوب و ممدوح ہے۔ وفا و ذمہ داری کی یہ کمی اس میں اس حد تک ہے کہ اس کے سامنے دمشق کی اینٹ سے اینٹ بج جاتی ہے' اہل شہر اور شرفا ذلیل و قتل ہوتے ہیں اور مخدرات اسلام کی عزت و آبرو سے ظالم تیمور کی فوجیں بے رحمانہ کھیلتی ہیں' لیکن یہ ٹس سے مس نہیں ہوتا اور ایک حرف احتجاج منہ پر نہیں لاتا' حالانکہ دمشق کی

مہم میں اس کو ساتھ لیا ہی اس غرض سے گیا تھا کہ یہ اس کی حفاظت کا فریضہ انجام دے گا اور ہر قیمت پر دمشق کو بچائے گا۔

یہی نہیں خود قلعے کی دیوار سے یہ اترا ہی اس غرض سے تھا کہ تیمور لنگ سے اہل شہر کے لیے سفارش کرے گا اور اپنی شخصیت و طلاقت لسانی سے اس کو رحم و کرم پر مائل کرے گا، مگر یہاں پہنچ کر یہ اس کی مہمان نوازیوں میں ایسا کھو جاتا ہے کہ بھولے سے بھی یاد نہیں کرتا کہ شہر والوں کے بھی کچھ حقوق اس سے متعلق ہیں یا مسلمانوں کی محبت و خیر خواہی کے بھی کچھ تقاضے ہیں جن کی تکمیل اسے کرنا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ابن خلدون ایسا دقیقہ رس فلسفی جو بڑی بڑی حکومتوں اور ریاستوں کے اسباب عروج و زوال پر بحث کرتا ہے، اپنی اس بھیانک کمزوری سے کیوں واقف نہیں ہو سکا؟ (2)

بات یہ ہے کہ ابن خلدون جس دور میں پیدا ہوا اور جس انحطاط پذیر معاشرے میں اس نے آنکھیں کھولیں اور تربیت حاصل کی وہ اسلامی تاریخ میں وہ دور ہے جب کہ پوری دنیائے اسلام میں کوئی مضبوط اور باقاعدہ حکومت موجود نہیں تھی۔ عمومی تعلیم اور مشترکہ اخلاقی و دینی اقدار کی اشاعت و تبلیغ کا کہیں اہتمام نہیں تھا جس سے کہ قوموں میں اخلاقی تصورات ابھرتے ہیں، بلکہ افراتفری اور طوائف الملوکی کا یہ عالم تھا کہ ہر جگہ الگ الگ خلیفتہ المومنین اور منبر ہے۔ دولت و ثروت، وزرا اور سلاطین کے عشرت کدوں میں سمٹ آئی ہے اور ترقی و اقبال کے تمام دروازے عوام پر بند ہیں۔

ان حالات میں ظاہر ہے کہ ابن خلدون ایسا فاضل انسان بھی دوسروں کی طرح مجبور ہے کہ اگر فراغت و یکسوئی اور بغیر کسی روک ٹوک کے کوئی علمی اور بڑا کام کرنا چاہتا ہے تو نہ چاہنے پر بھی بہرکیف انہی وزرا و امرا سے اپنے کو وابستہ کیے رہے، کیونکہ اس سے اتنا تو ہو گا کہ اس کا دماغی سکون قائم رہے گا جس کی کہ اس کو اشد ضرورت تھی۔

گھٹیا ملوکیت اور طوائف الملوکی کے اس زمانے میں اور ہو بھی کیا سکتا

ہے۔ اس معذوری کے پیش نظر ابن خلدون اگر احساس ذمہ داری سے عاری ہے اور کلی و اجتماعی تقاضوں کے مقابلے میں اس میں حب ذات کا جذبہ نسبتہً زیادہ غلو کے ساتھ پایا جاتا ہے تو یہ بالکل قدرتی امر ہے۔ قصور اس کا اتنا نہیں جتنا کہ اس وقت کے ماحول اور معاشرے کا ہے۔ ابن خلدون نے خود ہی ایک جگہ کہا ہے کہ انسان سراسر اپنے ماحول کی پیداوار ہے' اس لیے ضروری تھا کہ حالات کے مطابق اور حالات کی مجبوریوں کی حد تک ہی یہ اخلاقی و دینی اقدار کی پابندی کر سکتا۔

علم و فکر کا مقام

یہ تو ہوئے اس کے حالات۔ اب ہمیں یہ بتانا ہے کہ علم و فکر کی دنیا میں اس کا کیا مقام تھا؟

اس کی علمی خدمات کا صحیح صحیح تجزیہ یہ ہے کہ اس کی تین علیحدہ علیحدہ حیثیتیں ہیں۔ یعنی تین مختلف پہلوؤں سے یہ اہل نظر کے سامنے آتا ہے:

(1) مورخ کی حیثیت سے۔

(2) فلسفہ تاریخ کے بانی کے لحاظ سے۔ اور

(3) عمرانیات میں امام و پیشرو کے اعتبار سے۔

جہاں تک اس کی تاریخ نگاری کا تعلق ہے اس میں اس کا کیا درجہ و رتبہ ہے؟ یہ ایک دلچسپ سوال ہے اور اس سوال سے بھی زیادہ دلچسپ یہ حقیقت ہے کہ ایک ایسا شخص جس نے تاریخ کی چھان بین کے لیے زبردست تنقیدی انداز اختیار کیا ہے' کچھ اصول اور قاعدے بھی مقرر کیے ہیں اور بعض دفعہ ان واقعات کا بے دردی سے مذاق بھی اڑایا ہے جن کو اس کے پیش روؤں نے بڑے وثوق سے پیش کیا تھا۔ جب خود تاریخ عالم لکھنے بیٹھتا ہے تو اسی قسم کی عامتہ الورود غلطیوں کا مرتکب ہوتا ہے جن کا ارتکاب اس سے پہلوں نے کیا تھا اور ذرا نہیں چونکتا اور محسوس کرتا کہ واقعات کی یہ ترتیب خود اسی کے ٹھہرائے ہوئے اصولوں کے خلاف ہے۔

مقدمہ اور تاریخ میں تضاد کیوں ہے؟

نظر و عمل کے اس تعارض کو بعض مستشرقین نے بڑے اچنبھے سے محسوس کیا ہے، لیکن غور کیجیے گا تو غالباً مقدمہ اور تاریخ میں یہ تضاد اس بنا پر ہے کہ ابن خلدون کو جو زمانہ ملا وہ ایسا رستاخیز اور ادل بدل کا زمانہ تھا کہ سکون و دلجمعی کے ساتھ وہ اتنے بڑے کام کو انجام دے ہی نہیں سکتا تھا۔

تاریخ کی چال کو متعین کرنا اور واقعات و حالات کی فطرت سے ٹھیک ٹھیک آگاہی حاصل کرنا ایک عرصے کی محنت، جگر کاوی اور غور و فکر چاہتا ہے اور ایسے مواد کا مقتضی ہے جو اس وقت مہیا ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ یہ کام تو بعد کے مورخین کا تھا کہ وہ اس کی تنقید کو مشعل راہ ٹھہرا کر پوری تاریخ کا جائزہ لیتے اور نوع انسانی کی بالعموم اور مسلمانوں کی بالخصوص ایسی سلجھی ہوئی تاریخ مرتب کرتے کہ جس کے آئینے میں ہر ہر انسان اپنی ملی و قومی ترقی و ادبار کی تصویروں کو صاف صاف دیکھ سکتا اور آئندہ کے لیے ایک راہ اور منزل اپنے لیے متعین کر پاتا۔

افسوس ہے کہ یہی نہیں ہوسکا، اور ایک اس کے نہ ہونے سے بعد کی تاریخ پر جو بڑا ہی افسوسناک اثر پڑا وہ اہل نظر سے مخفی نہیں ہے۔

تاریخ کا صحیح تصور

تاریخ کا ایک عامیانہ تصور یہ ہے کہ وہ مجرد واقعات نگاری سے تعبیر ہے، اس صورت میں مورخ کا کام اس سے زیادہ نہیں رہتا کہ جو کچھ ہوا ہے اور گزرا ہے اس کو من و عن دہرا دے اور بڑی بڑی قوموں اور بادشاہوں کی داستان عیش کو دیانت داری سے بیان کر دے۔

دوسرا تصور اس کے مقابلے میں یہ ہے کہ مورخ واقعات کو صرف بیان ہی نہ کرے بلکہ ان میں جو ربط و تعلیل کا ایک قدرتی سلسلہ ہے اس کو دریافت بھی کرے اور ان مقامات و احوال کی نشاندہی بھی کرے جو قوموں کے عروج و ادبار کا باعث اور سبب ہوسکتے ہیں۔

اس دوسرے تصور کے اعتبار سے مورخ علاوہ صاحب فن ہونے کے

نوع انسانی کا بہت بڑا محسن بھی ہوتا ہے' کیونکہ یہ جو واقعات کا مرقع تیار کرتا ہے صرف اسی سے یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ کون کون سی قدریں ایسی ہیں جن سے تہذیب و تمدن کی گاڑی آگے بڑھتی ہے اور فکر و عمل کی کون کون گمراہیاں ہیں جو ارتقاو تقدم کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہیں۔

کیا تاریخ کا یہی وہ تصور نہیں جس کو قرآن نے گزشتہ قوموں کے حالات اور واقعات بیان کرنے کے سلسلے میں اختیار کیا ہے؟

ابن خلدون نے بھی قدرتاً اسی دوسرے تصور کو اپنایا ہے۔ اگرچہ اس کے تجزیہ و تحلیل کو قرآن کے مطابق نہیں کہا جاسکتا' لیکن بہرنوع یہی غنیمت ہے کہ اس نے اس نقطہ نظر کو اپنایا اور اس انداز بحث کو اختیار کیا۔

یہ درست ہے کہ نفس تاریخ نگاری میں ابن خلدون' بخاری' مسعودی' طبری اور ابن اثیر وغیرہ سے کچھ اونچا نظر نہیں آتا' تاہم ناانصافی ہوگی اگر یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ اس میں بھی اس کی کچھ خصوصیات ہیں جو اس کو دوسرے مورخین سے جدا کرتی ہیں۔

اس کی تاریخ نگاری کی سہ گونہ خصوصیات

پہلی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے قدما کی طرح واقعات کو بترتیب سنین نہیں بیان کیا بلکہ اس روش کو اس نے چھوڑ دیا ہے۔ چنانچہ اس کا واقعات کو بیان کرنے کا عام انداز یہ ہے کہ ہر ہر حکومت اور معاشرے کا الگ الگ ذکر کرتا ہے اور اس میں جو جو تبدیلیاں ہوئیں صرف انہی کو معرض تحریر میں لاتا ہے' دوسری حکومتوں سے تعرض نہیں کرتا۔

لیکن یہ خصوصیت باعتبار اکثریت کے ہے کیونکہ جہاں تک ترک سنین کا تعلق ہے اس میں یہ تنہا نہیں ہے۔ مسعودی اس سے چار سو سال پہلے ہوا ہے اور اس نے "**مروج الذہب**" میں بالکل یہی انداز اختیار کیا ہے۔

دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس نے اقوام بربر و بنو احمر کا حال جس تفصیل سے لکھا ہے اور بلاد مغرب کی حکومتوں کا نقشہ جس ژرف نگاہی سے کھینچا

ہے یہ آج بھی ایسا ہے کہ اس کی افادیت ضائع نہیں ہوئی اور تاریخ کا کوئی طالب علم اس سے قطع نظر کر کے سچا مورخ نہیں ہو سکتا۔

ان اقوام و قبائل کے حالات بیان کرنے میں ابن خلدون اس لیے زیادہ بھروسے کے لائق ہے کہ ان میں یہ خود بھی شریک رہا ہے۔

خوشی کی بات یہ ہے کہ یورپ نے اس کی تاریخ کے اس حصے کی اہمیت کو پوری طرح محسوس کیا ہے۔ چنانچہ 1847ء میں جب دو ضخیم جلدوں میں دے سلان نے اس حصے کو الگ شائع کیا تو اہل علم نے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔ انہی دو حصوں کا فرانسیسی ترجمہ بھی 1852ء میں چھپا جو چار ضخیم مجلدات کو گھیرے ہوئے ہے۔ تعلیقات اور مفید و مفصل حواشی کو اس پر مستزاد سمجھیے۔

اس کی کشادہ دلی - ڈوزی کا اعتراف

تیسری خصوصیت اس کی کشادہ دلی اور بے تعصبی ہے' اور اس کا تعلق اس کے مخصوص اسلوب فکر سے ہے' جو صرف اسلامی تعلیمات سے پیدا ہوتا اور ابھرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ جب سپین کے عیسائیوں کے واقعات بیان کرتا ہے تو اس میں اپنی مورخانہ روش کو تنگ نظری سے ہرگز ملوث نہیں ہونے دیتا۔ یہ کتنی بڑی بات ہے اور وسیع القلبی کا کتنا بڑا ثبوت ہے۔ اس کا اندازہ کرنا ہو تو تھوڑی سی زحمت گوارا کر کے قرون وسطیٰ کے عیسائی مورخین کی لکھی ہوئی تاریخوں پر ایک چھچھلتی ہوئی نظر ڈال جائیے۔ انھوں نے جب صلیبی لڑائیوں کے بعد اسلامی تاریخ نگاری پر توجہ فرمائی تو کتنا زہر اگلا' کس درجے غلط بیانیوں سے کام لیا اور حقائق کے روئے زیبا کو کس درجہ بگاڑنے کی مذموم کوششیں کیں۔

ڈوزی نے ایک جگہ ابن خلدون کے تاریخی کردار کی اس بلندی کی طرف صریح اشارہ کیا ہے اور کہا ہے کہ قرون وسطیٰ کے عیسائی مورخین اس قابل نہیں ہیں کہ اس خصوص میں ان کو ابن خلدون کے مقابلے میں پیش کیا جا سکے۔ (3)

ایک امتیاز اس کی معلومات کی ہمہ گیری ہے جس کا انعکاس جگہ جگہ اس

کی تاریخ میں نمایاں ہے۔ ایشیا کے علاوہ معلوم ہوتا ہے یہ یورپ سے بھی کسی قدر واقف ہے' جس کا نتیجہ یہ ہے کہ انگلینڈ' سکاٹ لینڈ' ناروے اور ڈنمارک ایسے ممالک بھی اس کے لیے اجنبی نہیں۔ اور تو اور اس وقت کے مغربی ملوک و سلاطین سے بھی یہ شناسا ہے۔ یہی وجہ ہے ایڈورڈ سوم کا ذکر اس کی تحریروں میں آتا ہے اور نیپل کے جونا کا سراغ بھی ملتا ہے۔

معلومات کی ہمہ گیری ہی اس کی وہ خصوصیت ہے جس نے اس کو عام تاریخ نگاروں کی صف سے نکال کر عالمی سطح کے مورخین کے زمرے میں لا کھڑا کیا ہے۔

فلسفہ تاریخ اور اس کا مقام — تاریخی واقعات اور ان کو جانچنے کی کچھ کسوٹیاں

تاریخ نگاری میں ان امتیازات و خصوصیات سے بہرہ مند ہونے کے باوجود حقیقت یہ ہے کہ اس کی اصلی شہرت فلسفۂ تاریخ کے بانی کی حیثیت سے ہے اور ایک ایسے شخص کی حیثیت سے ہے کہ جس نے دنیا میں عمرانیات کی باقاعدہ داغ بیل ڈالی۔

فلسفہ تاریخ میں اس کا کیا مقام ہے؟ عصر حاضر کے عالمی مورخ ٹائن بی کی زبانی سنیے۔ اس کا کہنا ہے کہ "جہاں تک اس علم کا تعلق ہے' عربی لٹریچر ایک ہی آدمی کے نام سے روشن ہے اور وہ ہے ابن خلدون! عیسائی دنیا اس کی نظیر نہیں پیش کر سکتی۔ حتیٰ کہ افلاطون' ارسطو اور اگسٹن بھی اس خصوص میں اس کے ہم پایہ نہ تھے۔ (4)

اس سے قبل تاریخ کا مفہوم صرف یہ تھا کہ اس میں گذشتہ قوموں کے حالات مذکور ہیں' لیکن کیا ان حالات کی تہوں میں کوئی فلسفہ حیات بھی پنہاں ہے' کچھ قواعد اور کسوٹیاں بھی مضمر ہیں جن سے کہ حالات کی صحت و عدم صحت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو سکے؟

اس سوال پر سب سے پہلے ابن خلدون نے غور کیا اور اپنی طبع و قادّ سے

تاریخ کے دھندلکوں کو اجالے اور روشنی میں بدلنے کی تدبیر معلوم کر ہی لی۔ اس نے دیکھا کہ جب فقہ جو معاشرے کی ظاہری تشکیل کرتی ہے اس کے پیچھے بھی کچھ اصول ہیں جن کی بنا پر نہ صرف زمانہ حال کے مطابق مسائل کا استخراج و استنباط ہوسکتا ہے' بلکہ مستقبل کے بارے میں بھی طے کیا جاسکتا ہے کہ ان کی شکل و صورت کیا ہو' تو کیوں نہ تاریخ کی کڑیاں بھی علت و معلول کے سلسلے کے ساتھ باہم اس طرح وابستہ و مربوط ہوں کہ ان کے بل بوتے پر ماضی سے حال کو جانچا جاسکے اور حال سے مستقبل کے متعلق پیشین گوئی کی جاسکے۔

ماضی' مستقبل اور حال ایک ہی سلسلے کی تین کڑیاں ہیں

چنانچہ اس سلسلے میں اس کا یہ مشہور قول ہے **"الماضی اشبه بالاتی کمثل الماء بالماء"** ماضی مستقبل سے اس طرح مشابہ ہے جیسے پانی کا ایک قطرہ دوسرے قطرہ سے۔

ہمارے نزدیک فلسفہ تاریخ میں ابن خلدون کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ یہ صرف نقل پر بھروسہ نہیں کرتا اور کسی واقعہ کو اس بنا پر تسلیم نہیں کرتا کہ اس کو روایت کے انداز میں بیان کیا گیا ہے اور اس کا سلسلہ رواۃ لائق اعتماد ہے' بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ معاشرہ ایک کلیت ہے اور ہر ہر دور اور عصر ایک اکائی ہے جس کا ایک مخصوص سیاسی و اقتصادی مزاج ہے اور متعین تقاضے ہیں۔ اس لیے جب کوئی واقعہ حکایت و روایت کے انداز میں ہم تک پہنچے تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اس دور کے ان تمام تقاضوں کو فکر و نظر کے سامنے لائیں اور پھر دیکھیں کہ آیا یہ ان تقاضوں کے منافی تو نہیں ہے۔

گویا کسی ایک واقعہ کی صحت و عدم صحت کو جانچنے کے لیے تنہا رواۃ کے صدق و کذب پر بحث کرنا کافی نہیں بلکہ اس پر کئی دوسری سمتوں سے بھی غور ہونا چاہیے کہ کیا یہ ان اعتبارات سے اس لائق ہے کہ اس کو تسلیم کیا جائے۔

جیش اسرائیل سے متعلق مبالغہ آرائی اور ابن خلدون کے اعتراضات

ابن خلدون نے اس قسم کی کئی مثالیں بیان کی ہیں جن میں اس اصول کو مد نظر نہ رکھنے کی وجہ سے بڑے بڑے مورخین کو ٹھوکر لگی ہے۔ مثلاً مسعودی اور بعض دوسرے مورخین نے بنی اسرائیل کے جیش کے متعلق یہ قصہ بلا محابا بیان کیا ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے جب ان سب لوگوں کا میدان تیہ میں شمار کیا جو بیس برس کی عمر رکھتے تھے اور قومی خدمات کی صلاحیت رکھتے تھے تو معلوم ہوا کہ ان کی تعداد چھ لاکھ ہے۔ اس پر مذکورہ بالا اصول کی روشنی میں ابن خلدون کے اعتراضات حسب ذیل ہیں:

اس کا کہنا ہے کہ پہلی چیز اس ضمن میں یہ دیکھنے کی ہے کہ کیا اتنی بڑی تعداد میں اس وقت فوج رکھنا حضرت موسیٰؑ کے لیے ممکن بھی تھا؟

کیونکہ فوج کے بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر ہر ملک کے لیے اس کا وجود ضروری ہے، مگر اسی قدر کہ جس سے حرب و دفاع کی ضرورتیں پوری ہوتی ہوں اور ملک کی اقتصادی و معاشی حالت اس کو برداشت کر سکے۔ لہٰذا دریافت طلب امر یہ ہے کہ کیا مصر و شام کے مالی ذرائع اس زمانے میں ایسے تھے کہ اتنی بڑی فوج کے بے پناہ مصارف کے متکفل ہو سکیں۔

دوسرا لائق غور نکتہ یہ ہے کہ ایرانیوں کی طاقت بہرآئینہ بنی اسرائیل سے زیادہ تھی، جس کا ثبوت یہ ہے کہ بخت نصر نے جب ان پر حملہ کیا اور بیت المقدس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی، تو کوئی اسرائیلی فوج اس کی مزاحمت نہ کر سکی۔ یہ ایرانی جب اس طاقت و قوت کے ہوتے ہوئے بھی قادسیہ کے تاریخی معرکے میں ایک لاکھ بیس ہزار سے زیادہ فوجی میدان میں نہیں لا سکے تو حضرت موسیٰؑ کے لیے کیونکر ممکن تھا کہ اتنی بڑی فوج کی ضروریات کو پورا کر سکیں۔

ایک اشکال اس واقعہ کی صحت میں یہ بھی ہے کہ اگر فوج زیادہ ہوگی تو اسی نسبت سے اقتدار و سطوت کے دائرے بھی وسیع ہوں گے، لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ اسرائیلی شام و حجاز سے آگے نہیں بڑھ سکے۔

لڑائی کے نقطہ نظر سے بھی یہ صحیح نہیں۔ اتنی بڑی فوج کو میدان جنگ میں لانا اور ان پر ضبط و قابو رکھنا عادۃً محال ہے۔

تولید و تناسل کے قدرتی تقاضے بھی اس مبالغہ آرائی کی تائید نہیں کرتے۔ کیونکہ حضرت موسیٰؑ، و اسرائیل میں چار ہی پشتوں کا فرق تو ہے۔ اتنے قلیل عرصے میں کسی نسل کا اتنا بڑھ اور پھیل جانا قطعی ناقابل اعتبار ہے۔ روایت ہی کے اعتبار سے ایک دوسری سمت سے اس واقعہ کی حقانیت کا جائزہ لیجیے۔

اسرائیلیات میں حضرت سلیمانؑ کے عساکر کی تعداد بارہ ہزار مذکور ہے حالانکہ یہ بنی اسرائیل کا وہ دور ہے جسے ان کا سب سے کامیاب اور زریں دور کہنا چاہیے، کیونکہ جتنا عروج انھیں اس دور میں ہوا، پھر کبھی نہیں ہوا۔

سوچنے کی بات یہ ہے کہ جب اقبال و عنفوان شباب میں فوج کی تعداد بارہ ہزار سے آگے نہ بڑھ سکی تو حضرت موسیٰؑ کے زمانے میں چھ لاکھ کیونکر ہو سکتی ہے؟

تبابعہ کی تگ و تاز۔ تنقید کی روشنی میں

تبابعہ کی تگ و تاز سے متعلق قریب قریب تمام مورخین نے لکھا ہے کہ اس کے حلقے یمن سے لے کر افریقہ تک ممتد تھے۔ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ملوک یمن کی بے پناہ فوجیں واقعی افریقہ و بربر کے دور دراز علاقوں تک پہنچی ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یمن و افریقہ کے درمیان رہنے والی بہادر اور جری قوموں سے بھی ان کی مڈبھیڑ ہوئی ہوگی۔ انھیں جنگجو عمالقہ کا سامنا بھی کرنا پڑا ہوگا۔ کنعانیوں سے بھی دوچار ہونا پڑا ہوگا۔ اسی طرح قبطیوں سے بھی مصر میں جنگ کی ضرورت محسوس ہوئی ہوگی اور حسب قاعدہ فوج کی غذائی ضروریات کے ماتحت ان علاقوں میں تاخت و تاراج کے مواقع بھی میسر آئے ہوں گے۔ اگر یہ سب امکانات درست ہیں تو تاریخ کے اوراق اس بارے میں کیوں خاموش ہیں اور کیوں ان متعلقہ اقوام کی معرکہ آرائیوں کا اس میں مذکور نہیں؟

نوع انسانی سے متعلق ہمہ گیر غلط فہمی اور ابن خلدون کی اس پر گرفت

موجودہ نسل انسانی کے متعلق یہ ہمہ گیر غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ یہ اپنے

اسلاف سے جسمانی و فکری اعتبار سے کہیں کم ہے۔ یہ شبہ کیونکر ذہن میں ابھرا؟ ابن خلدون کی توجیہ اس سلسلے میں ملاحظہ ہو۔

پچھلی قوموں کی دیو ہیکل عمارات' بلند و بالا قلعے اور عظیم الشان شکستہ ایوانوں سے بعض لوگوں نے یہ اندازہ لگایا کہ شاید ان کے بنانے والے جسمانی طور پر ہم سے بہت زیادہ مضبوط اور قد و قامت میں ہم سے کہیں بڑھ کر تھے' حالانکہ ان میں اور ہم میں جسم کی ساخت اور استواری و مضبوطی کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔

بات یہ ہے کہ جو بڑی بڑی عمارتیں ہمیں نظر آتی ہیں اور جن کشادہ اور استوار ایوانوں کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ چند اشخاص کی قوت اور ہنرمندی کا نتیجہ نہیں بلکہ وہ نتیجہ ہے اس بات کا کہ ان کی تعمیر میں خود حکومت و دولت نے حصہ لیا ہے' اور یہ قاعدہ ہے کہ جو قوم جتنی بڑی ہوگی اور اس کی حکومت کے دائرے جتنے وسیع ہوں گے' اسی نسبت سے اس کی عمارات اور آثار میں عظمت اور بلندی ہوگی' کیونکہ اسی نسبت سے کام کرنے والے ہاتھ آگے بڑھ جائیں گے اور اسی نسبت سے مل جل کر کسی منصوبے کو تکمیل تک پہنچانے کی صلاحیت ترقی پذیر ہو جائے گی۔

کیا عمالقہ دیو قامت تھے؟

عمالقہ کا دیو قامت ہونا بھی اسی قبیل کی غلط فہمی ہے' اور اسی سلسلے کی عجیب و غریب کڑی عوج بن عناق کا قصہ ہے' جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ آدمی بہت قد آور تھا اور اس حد تک لمبا تھا کہ جب اسے بھوک ستاتی تو سمندر میں ہاتھ ڈال کر بلا تکلف مچھلی پکڑ لیتا اور پھر جب بازو اوپر کو اٹھاتا تو سورج کی گرمی سے اس کو بھون بھی لیتا۔

یہ تاریخی اعجوبہ یا خرافہ کہاں تک صحیح ہے؟ ابن خلدون کے نقطہ نظر سے اس کا جائزہ لیجیے۔ اس کا کہنا ہے:

"یہ لوگ انسانی حالات سے تو ناواقف بہر حال ہیں ہی' لیکن کیا ان کو معلوم نہیں کہ کواکب کے بارے میں ان کا علم اور بھی سطحی ہے۔ یہ غلط فہمی سے

یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ شاید کرہ نار فی ذاتہ کرہ نار ہے اور آگ کا ایک دہکتا ہوا گولہ ہے' جتنا اس کے قریب ہوں گے اتنی ہی زیادہ تپش محسوس کریں گے' حالانکہ ایسا نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ سورج کی شعاعوں میں جو گرمی پیدا ہوتی ہے وہ اس وقت ابھرتی ہے جب وہ سطح ارض سے ٹکرا کر منعکس ہوتی ہیں۔ لہٰذا اگر آپ ایسی جگہ چلے جائیں جہاں ٹکراؤ اور انعکاس اتنا قریب نہیں ہے تو بجائے گرمی کے وہاں سردی محسوس ہونے لگے گی۔"

عمالقہ کی دیو قامتی

عمالقہ کی دیو قامتی اور غیر معمولی طاقت و قوت کا بھرم ابن خلدون یوں کھولتا ہے:

"اس سلسلے میں فیصلہ کن یہ تاریخی حقیقت ہے کہ کیا عمالقہ وہی قوم نہیں جن کو بنی اسرائیل نے شکست دی اور آہستہ آہستہ شام کا پورا علاقہ ان کے چنگل سے چھڑا لیا۔ یہ ان کے معاصر ہیں اور جنگ میں ان سے زیادہ قوی ثابت ہوتے ہیں۔ پھر کیا یہ بات قرین قیاس ہے کہ اس طرح کی دو معاصر قوموں میں جن میں ایک فاتح ہو اور دوسری مفتوح' جسمانیات کے لحاظ سے اتنا بڑا تفاوت پایا جاتا ہو۔"

ممکن ہے اس سلسلے میں بنی اسرائیل کے قدوقامت کو بھی بڑھا چڑھا کر بیان کیا جائے اور کہا جائے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ عمالقہ سے بھی زیادہ قد آور ہوں۔

اس شبہے کا جواب بہت آسان ہے۔ بیت المقدس کے ان مختلف ابواب اور دروازوں پر غور کیجیے جو موجود ہیں۔ بلاشبہ ان کو "وقتاً فوقتاً" بدلا گیا ہے' لیکن ان کی اصلی ہیئت اور بلندی کو تو بہرحال محفوظ ہی رکھا گیا ہوگا' جب حقیقت یہ ہے کہ یہ معمولی اونچائی رکھتے ہیں تو ان میں سے گزرنے والے غیر معمولی اونچائی رکھنے والے کیونکر ہو سکتے ہیں؟

ابن خلدون کے اس نظریے کی تائید اثریات کی موجودہ تحقیقات سے بھی ہوتی ہے۔ کئی کئی ہزار سال کے جو انسانی ڈھانچے برفوں اور غاروں میں دبے

ہوئے ملے ہیں، ان سے قطعاً اس بات کا ثبوت نہیں ملتا کہ قدما قدو قامت کے اعتبار سے ہم سے بڑے تھے یا ان کی جسمانی قوتیں ہم سے زیادہ تھیں۔ زیادہ سے زیادہ اس باب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ کچھ نسلیں جیسا کہ آج کل بھی ہے، کچھ نسلوں سے زیادہ زور آور تھیں۔ ایسا تفاوت نسلی اور جغرافیائی اعتبار سے چونکہ ممکن ہے اس لیے ناقابل انکار نہیں۔

غرض واقعات کی چھان بین اور تحقیق و تفحص میں ابن خلدون کا تصور زیادہ حقیقت پسندانہ ہے اور اس کا یہ کہنا بہت صحیح ہے کہ کوئی ایک ہی واقعہ دراصل ایک ہی واقعہ نہیں ہوتا بلکہ اس کے کئی اور پہلو بھی ہوتے ہیں اور روایت کی چھان بین کرتے وقت یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ ان تمام پہلوؤں کے نقطہ نظر سے آیا ہم اس روایت کی تصدیق کرسکتے ہیں یا نہیں؟

ایک غلط فہمی کا ازالہ۔ مسائل و واقعات کے طریق استناد میں فرق ہے اور دونوں کی جانچ پرکھ کے الگ الگ معیار ہیں

یہاں ایک غلط فہمی کا ازالہ ہو جانا چاہیے۔ ابن خلدون چونکہ مذہبی آدمی ہے اور اس کی تربیت قدرتاً دینی انداز اور ماحول میں ہوئی ہے، اس لیے وہ ان تمام روایات پر پختگی سے ایمان رکھتا ہے جو مذہبی چوکھٹے کی تشکیل کرتی ہیں اور جن سے ہماری فقہی زندگی کا ڈھانچہ تیار ہوتا ہے۔ چنانچہ خود مقدمہ میں اس نے اس بات کی تصریح کی ہے۔ وہ جب روایات پر تنقید کرتا ہے تو عموماً اس کے سامنے وہی تاریخی روایات ہوتی ہیں جن کا تعلق کسی ثقافتی و تہذیبی واقعہ اور ظہور سے ہے، مسائل و فروع سے نہیں، کیونکہ ثانی الذکر کے اثبات کا اس کے سوا اور کوئی طریق ہی نہیں کہ روایت پر اعتماد کیا جائے اور محدثین نے جرح و تعدیل کے جو پیمانے ٹھہرائے ہیں ان کو بہرحال مانا اور تسلیم کیا جائے۔

ملخصاً ابن خلدون کا فلسفہ تاریخ دو محوروں کے گرد گھومتا ہے۔ ایک یہ کہ تاریخ میں بھی اسی طرح تعلیل و استنباط کا قاعدہ ملتا ہے جس طرح کہ فقہ میں۔ اور دوسرے یہ کہ واقعات کی تصحیح کے لیے مجرد روایات پر اعتماد کر لینا درست

نہیں، بلکہ اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس عہد کے تمدنی، اقتصادی اور سیاسی پہلوؤں کا بھی جائزہ لیا جائے اور جب تک اس طرح کے تمام متعلقہ پہلوؤں کی توجیہہ نہ ہو جائے واقعہ کی صحت پر یقین نہ کیا جائے۔

کیا تاریخ میں تعلیل کا قاعدہ ماننا صحیح ہے؟
اس کے منطقی لوازم پر ایک نظر

سوال یہ ہے کہ کیا یہ اصول صحیح ہے؟ اور اس لائق ہے کہ کلیتہً اس پر بھروسہ کیا جائے؟

جہاں تک تاریخ انسانی میں تعلیل کے قاعدوں کو ماننے کا تعلق ہے، اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ تاریخ کا ایک ہی بہاؤ ہے اور ایک ہی سمت ہے جس کی طرف یہ بصورت اضطرار رواں دواں ہے، اس لیے ماضی کی رفتار سے حال کی چال کا اندازہ کیا جاسکتا ہے اور حال سے آنے والی منزلوں کی نشاندہی ممکن ہے۔

ہوسکتا ہے یہ درست ہو، لیکن اس مفروضے کے ماننے میں سب سے بڑی دشواری یہ حائل ہے کہ ابن خلدون خود اس جبریت پر پوری طرح قائم نہیں رہتا، کیونکہ اسی کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ شخصیتیں تاریخ کے مزاج کو بدلنے میں بڑی حد تک موثر ثابت ہوتی ہیں۔ چنانچہ اس کا کہنا ہے:

"قومیں مختلف سیاسی کروٹیں بدلتی رہتی ہیں اور ہمیشہ ایک ہی حالت پر نہیں رہتیں۔ ان کے مزاج، عوائد اور رسمیات سے اتنا متاثر ہوتے ہیں کہ گویا بالکل ایک نئی قوم معرض وجود میں آگئی ہے۔" (5)

اب اگر یہ مفروضہ صحیح ہے کہ سیاسی کروٹوں سے قوم کی نفسیات اور مزاج تک بدل جاتا ہے اور کسی ایک شخص کی قوت ارادی سے قوموں کے تہذیبی و تمدنی تصورات میں اس درجہ فرق آجاتا ہے کہ وہ قوم بالکل ہی جدید قوم کا قالب اختیار کرلیتی ہے تو یہ نظریہ کہاں تک صحیح رہا کہ تاریخ کا بہاؤ متعین ہے اور اس کی سمتیں پہلے سے مقرر اور منضبط ہیں۔

اس میں صحت کی مقدار کتنی ہے؟

اصل بات یہ ہے کہ اس میں صحت کا عنصر صرف اس حد تک ہے کہ وہ واقعات و اسباب جو ایک قوم کی تباہی و عروج کا سبب ہوسکتے ہیں وہی دوسری قوم کی ہلاکت و ارتقا پر منتج ہوسکتے ہیں' اس سے زیادہ نہیں۔ اور اگر مورخ ان اسباب و عوامل کو پالیتا ہے تو یہی بہت ہے۔

واقعات کی جانچ پرکھ کے لیے دوسری کسوٹی پر طہٰ حسین کا اعتراض یہ ہے کہ اگر ایک واقعہ کو روایت کے انداز سے نہ مانا جائے تو دوسرے پہلوؤں کی تصدیق یا تصحیح بھی تو روایت ہی کی رہین منت ہے' ان کو پیمانہ اور معیار کس بنا پر ٹھرایا جائے؟

یہ اعتراض کہاں تک صحیح ہے؟ اس پر تفصیلی بحث کیے بغیر ہم یہ کہیں گے کہ بایں ہمہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان دو اصولوں اور کسوٹیوں سے واقعات کی زلف معقد کو سلجھانے میں بڑی مدد ملتی ہے اور خود روایات مختلفہ میں بھی ایسا مواد ہوتا ہے کہ جس سے واقعات کا ٹھیک اندازہ ہوسکے۔

تاریخ میں تحریف کے کچھ اور اسباب - صرف نقل پر بھروسہ' خوشامد اور تطبیق احوال سے ناواقفی۔

ان دو اصولوں کے علاوہ وہ کون چیزیں اور عوامل ہیں جن سے تاریخ میں تحریف واقع ہوتی ہے۔ ابن خلدون نے ان کی بھی تعیین کی ہے اور وضاحت سے بتایا ہے کہ مورخ کے لیے کہاں کہاں مزلہ قدم کا احتمال ہے۔

اس کے نزدیک پہلا عامل تشیع اور تحزب کا ہے۔ یعنی جب ایک شخص مثلاً بنو امیہ کے حامیوں میں سے ہے تو اس سے یہ توقع نہیں کی جائے گی کہ وہ ان واقعات کو دیانت داری سے بیان کرے گا جن سے کہ اس کے ممدوحین پر حرف آتا ہو' یا ایک آدمی اگر عباسیوں کا طرف دار ہے تو وہ بنو امیہ کے محاسن اور خوبیوں کو اجاگر نہیں کرے گا۔

اس سلسلے میں محدثین نے جرح و تعدیل کے جو شرائط بیان کیے ہیں وہ بہت ہی اہم اور قابل قدر ہیں۔ ان میں یہ مذکور ہے کہ روایات کے محتویات پر

اعتبار کرنے سے پہلے رواۃ و ناقلین کے مخصوص عقائد کو دیکھ لیا جائے اور اس چیز کو ملحوظ رکھا جائے کہ ان روایات میں ان کے اپنے جماعتی اور گروہی خیالات و آرا کی جھلک تو نہیں ہے اور ان کی متعین عصبیتوں نے واقعات و حقائق کے چہرے کو مسخ تو نہیں کر ڈالا ہے۔

دوسرا سبب وضع و تحریف کا یہ ہو سکتا ہے کہ صرف نقل پر توہم صدق کی بنا پر اعتماد کیا جائے اور یہ نہ دیکھا جائے کہ دوسرے قرائن اور امکانات کیا کہتے ہیں۔ آیا ان سے بھی اس واقعہ کی تائید ہو پاتی ہے یا نہیں؟

امرا و سلاطین کے ساتھ تملق و خوشامد سے پیش آنا بھی انتحال و وضع پر آمادہ کر سکتا ہے۔

سب سے زیادہ گمراہی میں ڈالنے والی بات یہ ہوتی ہے کہ ناقل تطبیق احوال سے ناواقف ہو اور یہ نہ جانتا ہو کہ جس واقعہ کو وہ بیان کر رہا ہے اس کا تعلق اس وقت کے حالات، طبیعت اور تقاضوں کے مطابق بھی ہے یا نہیں؟

عمرانیات کی ابتدائی تاریخ اور ابن خلدون کا اس میں حصہ

اس سے پہلے کہ ہم ابن خلدون کی خدمات کے اس پہلو پر گفتگو کریں کہ اس نے عمرانیات میں کن تصورات کو پیش کیا اور کس طرح اس کو اس نے اول اول ڈھالا اور اس کے مبادی کی تشکیل کی، یہ ضروری ہے کہ عمرانیات کے بارے میں کچھ ضروری معلومات حاصل کر لی جائیں۔

اس فن کی عمر کچھ زیادہ نہیں۔ یوں سمجھیے کہ ڈیڑھ دو صدی کا عرصہ ہوتا ہے کہ مغربی حکما نے اس پر باقاعدہ غور و خوض کرنا شروع کیا اور اس کے اصول و فروع کی نشان دہی کی۔ سب سے پہلے سوشیالوجی (عمرانیات) کی اصطلاح آگسٹ کومٹ کی تحریروں میں ملتی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کی تعریف آخری اور جامع ترین تعریف ہے۔ ابن خلدون نے اس کو زیادہ وضاحت اور تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے اور نسبتاً زیادہ عمدگی سے اس کے اصول و مبادی کو واشگاف کیا ہے۔

اگر عمرانیات پر اس جہت سے غور کیا جائے کہ اجمالاً" اس کے بعض مسائل کب سے نظر و فکر کا ہدف بنے تو اس کی تاریخ بہت پرانی ہے۔

یونانی فکر کی خامی

یونان میں جن لوگوں کی حکیمانہ کوششوں سے اس موضوع کے بعض گوشوں پر روشنی پڑی ان میں پہلا نمبر سوفسطائی مناظرین کا ہے۔ ان کی پھیلائی ہوئی تشکیک نے معاشرے کے گرد لپٹی ہوئی تہوں کو کھرچا اور آزادانہ سوچ بچار کی طرح ڈالی۔ چنانچہ افلاطون اور اس کے شاگرد رشید ارسطو نے جو بعض فلسفیانہ دستاویزیں چھوڑیں اور ان میں رسم و رواج، جنسی تعلقات، عائلی زندگی، عمرانی تفاوت، دوستی اور تقسیم کار وغیرہ ایسے مسائل پر جو کھل کر بحث کی تو یہ انہی حکما کی مساعی کا قدرتی نتیجہ تھا۔

عمرانیات کے زاویہ نظر سے یونانی فکر میں زبردست خامی یہ رہ گئی کہ یہ لوگ معاشرے کو ایک الگ اور منفرد موسسہ کی حیثیت میں نہ دیکھ سکے، بلکہ اس کے برعکس ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ جو کچھ ہے ریاست ہی ہے۔ لہٰذا تمام عمرانی مسائل کو اس کے تابع رہنا چاہیے اور سیاسی مصالح کی روشنی میں ان پر غور ہونا چاہیے۔

یہی وجہ ہے کہ جب 158 میں ارسطو کے سامنے یہ سوال پیش ہوا کہ ریاست کے قانون میں فلسفیانہ نقطہ نظر سے تبدیلی ہونی چاہیے تو اس نے اس میں حصہ لینے سے انکار کر دیا، کیونکہ وہ اس کے نظم و نسق سے پوری طرح متفق نہیں تھا۔ (6)

عمرانیات کو بجائے خود ایک فن نہ ٹھہرانے اور معاشرے پر آزادانہ غور و فکر نہ کرنے کا یہ انجام ہوا کہ اس دور میں یہ ضروری اور مفید فن، فن کی حیثیت اختیار نہ کرسکا اور اس کے اصول و مبادی وضاحت و تعین کے کسی قالب میں نہ ڈھل سکے۔

ہندی اور چینی عمرانیات

قدیم ہندی لٹریچر میں بھی معاشرے کے مسائل پر گہرے اور تفصیلی غور و فکر کا سراغ ملتا ہے۔ لیکن یہاں کی غیر طبعی تقسیم ایسی ہے کہ جس کے ہوتے ہوئے کسی صالح اور ترقی پذیر عمرانیت کے ابھرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

چین میں **کنفیوشس**' ارسطو کی طرح انسان سے متعلق یہی تصور رکھتا ہے کہ یہ اجتماعی حیوان ہے اور اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں کہ مل جل کر رہے' لیکن اس کا اجتماعی تصور اتنا سمٹا ہوا اور محدود ہے کہ اس سے عمرانیات کی گتھیوں کے سلجھانے میں کوئی مدد نہیں ملتی' کیونکہ یہ نہیں بتا سکتا کہ معاشرے کی تعمیر کیونکر ہوتی ہے اور ریاست کیونکر معرض وجود میں آتی ہے اور وہ کون قاعدے اور قوانین ہیں جو معاشرے کو چلاتے اور قابو میں رکھتے ہیں یا قومیں کس طرح نقشہ ہستی پر ابھرتی اور مٹتی ہیں۔ اس کا نقطہ نظر معاشرے سے متعلق بہت سادہ ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اصل عمرانی رشتہ انسان اور انسان میں والدین کا ہے' میاں بیوی کا ہے اور دوست دوست کا ہے۔ اس لیے ریاست کو بھی اسی رشتے پر قیاس کرنا چاہیے کہ یہ بھی بمنزلہ ایک کنبے اور عائلہ کے ہے' لہٰذا اس میں باہم خیر سگالی اور ایک دوسرے کے لیے ایثار ہی وہ قدر ہے جس سے اس کے حقوق و فرائض کی تعیین ہو سکتی ہے۔ **کنفیوشس** کا نظریہ اتنا عمرانی نہیں جتنا کہ اخلاقی اور متصوفانہ ہے۔

ابن خلدون فلسفہ تاریخ کا بانی ہے یا عمرانیات کا؟ ایک دلچسپ سوال

ابن خلدون پہلا شخص ہے جس نے اس علم کی واضح بنیادیں قائم کیں حالانکہ اس کا اصل موضوع عمرانیات نہیں فلسفہ تاریخ ہے اور اسی پر اس کو فخر و ناز بھی ہے۔ عمرانیات کی بحثیں تو مقدمہ میں محض استطرادا" آگئی ہیں یعنی فلسفہ تاریخ کے ضمن میں جن تنقیدی تصورات کو اس نے پیش کیا ہے ان کی استواری و **محکمی ثابت** کرنے کے لیے ان بحثوں کی ضرورت محسوس ہوئی ہے' مستقل بالذات حیثیت سے عمرانیات کو اپنا موضوع ٹھہرا کر ابن خلدون زندگی کی پیچیدگیوں کو حل نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر طہٰ حسین نے اس امر میں **شبہے** کا اظہار کیا

ہے کہ آیا اس کا شمار ایک عمرانی عالم اور امام کے لحاظ سے بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ لیکن غور کیجیے تو معلوم ہو گا کہ اس شبہے میں ڈاکٹر صاحب کو حق بجانب قرار دینا مشکل ہے، کیونکہ دیکھنے کی چیز یہ نہیں کہ یہ مسائل کس ترتیب اور مناسبت سے اس کے قلم سے نکلے ہیں اور مقدمہ کی زینت بنے ہیں، بلکہ یہ کہ خود فن کے زاویہ نظر سے ان کی کیا اہمیت ہے؟

حکمائے یونان کی کتنی ہی تحریریں ایسی ہیں کہ ان میں علوم و فنون کا اچھا خاصہ تداخل موجود ہے۔ یعنی بیک وقت کہیں ان میں سمیات مذکور ہیں، کسی جگہ مابعد الطبیعی حقیقتیں اجاگر کی گئی ہیں، کہیں کہیں اخلاق پر بحث ہے اور کسی کسی جگہ نفسیات و سیاسیات سے متعلق تفصیلات ہیں، اور لطف یہ ہے کہ ان سب کو ایک ہی سیاق میں بیان کیا گیا ہے، کیونکہ ان کے زمانے میں علوم و فنون کی جداگانہ سرحدیں متعین نہیں ہوئی تھیں اور تخصیص کا رواج نہیں ہوا تھا۔ علاوہ ازیں علوم مختصر اور محدود تھے اور ان کے غور و فکر کے گوشے اتنا پھیلاؤ اور وسعت نہیں رکھتے تھے کہ ان کا الگ الگ ذکر کیا جاتا۔ لیکن بایں ہمہ یہ واقعہ ہے کہ ان کا ان تمام مسائل میں جن کا جستہ جستہ ذکر ان کی کتابوں اور نوشتوں میں آیا ہے، ایک مقام ہے اور ان کی امامت و پیش روی ان مسائل میں مسلم ہے۔ یہ اگر حقیقت ہے تو پھر ابن خلدون کو تنہا اتنی کڑی سزا کیوں دی جائے کہ چونکہ اس نے عمرانیات کی ان اصطلاحوں میں گفتگو نہیں کی جو اس کے کئی سو سال بعد مدون ہوئیں اور اپنے کو عمرانی بحثوں کے لیے مخصوص نہیں کیا، اس لیے اس کو ان علما کی صف میں کھڑا نہ کیا جائے جنھوں نے علی الخصوص انسانی معاشرے کو اپنے غور و فکر کا موضوع قرار دیا ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ ابن خلدون تو اپنے کو محض فلسفہ تاریخ کے بانی کی حیثیت سے پیش کرے اور بعد میں جب علوم و فنون کی گرہیں کھلیں اور تعین و وضاحت کا دور آئے تو اس کو عمرانیات میں بھی اسی درجہ و رتبہ کا مستحق ٹھہرایا جائے جس درجے کا استحقاق وہ تاریخ میں رکھتا ہے۔

معاشرہ کیونکر معرض ظہور میں آتا ہے؟ اور کس طرح ریاست کے قالب

میں بدلتا ہے؟ ابن خلدون کی توجیہ اس سلسلے میں یہ ہے کہ جہاں تک معاشرے کی تشکیل کا سوال ہے یہ جاننا ضروری ہے کہ یہاں دو بنیادی تقاضے ہیں جو افراد کو ایک دوسرے سے وابستہ کرتے ہیں۔

عمرانیات کی پہلی اینٹ

پہلا تقاضہ انسان کی وہ فطرت ہے جو اسے مل جل کر رہنے پر مجبور کرتی ہے۔ یہ قریب قریب وہی بات ہے جو ارسطو نے کہی تھی کہ انسان مدنی الطبع ہے کیونکہ اس کی ضروریات ایسی ہیں اور اس کی احتیاجیں اس ڈھب کی ہیں کہ یہ تنہا اس کے بس کا روگ نہیں کہ ان سب سے نمٹ سکے۔ مثلاً کھانا ہی لیجیے۔ یہ پہلی اور بنیادی انسانی ضرورت ہے' لیکن کیا اناج یہ خود بوئے گا؟ اور خود آٹا گوندھے گا اور پکائے گا؟ یقیناً نہیں۔ ان سب کاموں کے لیے اسے الگ الگ خدمات کی ضرورت ہے۔ پھر اس سے بھی پہلے اس کو آلات زراعت تیار کرنا ہوں گے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ ایک لقمہ حلق میں اتارنے کے لیے انسان کو بڑھئی' لوہار اور مزارع کی ضرورت محسوس ہوئی۔ یہی اجتماعیت کی پہلی اینٹ ہے کہ انسان فطرتاً" یہ محسوس کرے کہ وہ اس دنیا میں تنہائی اور عزلت گزینی کی زندگی بسر نہیں کرسکتا۔ یہاں ابن خلدون کا یہ فقرہ بہت دلچسپ اور نکتہ آفرین ہے کہ انفرادی زندگی دراصل حیوانات کا حصہ ہے۔ (7)

دوسری بنیاد

تمدن کی دوسری اساس دفاعی ضروریات ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حیوانات کو اللہ تعالیٰ نے ایسی کھال بخشی ہے اور ایسے سینگ اور ناخن دیے ہیں کہ ان سے یہ اپنے کو حریف درندوں کے حملوں سے بچا سکتا ہے۔ لیکن انسان ان دفاعی آلات سے محروم ہے جو قدرت براہ راست بخشتی ہے۔ لہٰذا اس کو ایسے گروہ کی ضرورت پڑی جو اس سلسلے میں وقتاً" فوقتاً" اس کی مدد کرسکے اور اس کی زندگی کو نسبتہ" زیادہ محفوظ ٹھہرا سکے۔ جب معاشرہ فطرت اور دفاعی ضروریات اور تقاضوں کے پیش نظر اجتماعیت کے اس موڑ تک پہنچ جاتا ہے کہ مل

جل کر رہے تو اب آپس میں اختلافات ابھرنا شروع ہوتے ہیں اور یہ محسوس ہوتا ہے کہ بغیر کسی وازع کے معاشرہ اپنے فطری تقاضوں کو پورا نہیں کرسکتا۔ لہٰذا یہاں سے حکومت و ریاست کی احتیاج محسوس ہوتی ہے جو افراد کو ان کی چیرہ دستیوں سے باز رکھے اور حق و عدل کو قائم کرے۔ ابن خلدون اس احتیاج کو بھی فطری ٹھہراتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جس طرح بعض حشرات الارض میں اطاعت اور نظام کی پیروی کا قدرتی جذبہ موجود ہے' اسی طرح انسان بھی ایک نظام اطاعت کا دل سے قائل ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ حشرات الارض کی اطاعت بتقاضائے جبلت ہوتی ہے اور انسان کی بتقاضائے سیاست و فکر۔

معاشرے پر اثر انداز ہونے والے تین عوامل - دین جغرافیہ اور وسائل حیات کی عمدگی و فراوانی یا ردایت و کمی

معاشرہ کن کن عوامل سے متاثر ہوتا ہے؟ ابن خلدون نے اس پر اچھی طرح روشنی ڈالی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تین بڑے بڑے عامل ہیں جو انسانی زندگی کی سمتوں کو متعین کرتے ہیں۔ دین' جغرافیائی حالات اور اسباب حیات کی فراوانی' یا اس کے اپنے الفاظ میں دین چونکہ زندگی کے مخصوص زاویہ نظر سے تعبیر ہے جس کو قومیں سوچ سمجھ کر اپناتی ہیں اور اس بنا پر اپناتی ہیں کہ اس نقطہ نگاہ کو پوری طرح اپنے فکر و عمل میں سمو سکیں' اس لیے یہ کس حد تک موثر ثابت ہوتا ہے اور فکر و عمل اور عادات و مالوفات کے کن کن رخوں پر اپنا عکس ڈالتا ہے اس سے ہر کوئی واقف ہے۔ لائق مطالعہ ابن خلدون کی یہ اپج ہے کہ وہ تنہا دینی نظریات کی تغیر آفرینیوں کا قائل نہیں' بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ کہتا ہے کہ جغرافیہ بھی اپنے متعین اثرات رکھتا ہے' جس سے نہ صرف یہ کہ انسان اور اس کے خیالات و عادات کا سانچہ ہی بدلتا ہے بلکہ حیوانات اور پیداوار تک کا اس سے متاثر ہونا ضروری ہے۔

اس نظریے کی تشریح اور وضاحت کرتے ہوئے ابن خلدون دنیا کو چند انہی اقالیم میں تقسیم کرتا ہے جن میں ہمارے قدما تقسیم کرتے چلے آئے ہیں اور

کہتا ہے:

"ان میں اقلیم دوم و ششم اعتدال سے ہٹے ہوئے خطے ہیں۔ اقلیم اول و ہفتم بھی اس لائق نہیں کہ ان میں توازن و اعتدال پایا جائے۔ البتہ اقلیم سوم' چہارم اور پنجم ایسی جگہیں ہیں کہ جن میں آب و ہوا کا اعتدال اور ہمواری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علم کے چرچے' صنائع کا شہرہ' عمارات کی شان و شوکت' لباس کی بوقلمونی' پھلوں میووں اور حیوانات کی رنگارنگی انہی اقالیم کے ساتھ مخصوص ہے' کیونکہ یہاں موسم و ہوا کی شدتیں نہیں۔ انہی حصوں کے رہنے والے انسان ایسے ہیں جو جسم' رنگ اور اخلاق و مذاہب کے نقطہ نظر سے اعتدال کا صحیح نمونہ ہیں۔ اور تو اور خود نبوت کا فیضان جن علاقوں پر ہوا وہ یہی ہیں۔ تاریخ سے اس بات کا کوئی سراغ نہیں ملتا کہ جنوب و شمال کے خطوں میں رہنے والی قوموں میں بھی انبیا معبوث ہوئے ہیں' کیونکہ انبیا انہی لوگوں میں آتے ہیں جو جسم و ذہن کے اعتبار سے کامل ہوں اور عادات و اطوار کے لحاظ سے متوازن ہوں۔

انہی اقالیم کے رہنے والے لوگ متمدن ہیں جو پرتکلف اور پتھر کے مضبوط مکانوں میں رہتے ہیں۔ زندگی کی ضروریات و آلات بڑی خوبی سے مہیا کرتے ہیں۔ چاندی' سونا' لوہا اور دیگر ضروری دھاتوں کی کانوں سے مالا مال ہیں اور چاندی سونے کو باہم مبادلہ کا معیار ٹھہراتے ہیں۔ یہ اقالیم معتدلہ کن کن ممالک کو گھیرے ہوئے ہیں؟ وہ یہ ہیں: مغرب' شام و حجاز' ہند و چین اور بلاد اندلس۔

وہ علاقے جن میں آب و ہوا کا اعتدال موجود نہیں' ابن خلدون کی رائے میں ان کا تمدن گھٹیا ہے۔ چنانچہ اس کا کہنا ہے کہ جو لوگ مٹی اور بانس کے بنے ہوئے جھونپڑوں میں رہتے ہیں' گھاس پھوس کھا کر پیٹ پالتے ہیں اور درخت کے پتوں سے تن ڈھانپتے ہیں یا بالکل ہی عریاں رہتے ہیں' یہ سب لوگ اس طرح کی زندگی بسر کرنے پر اس لیے مجبور ہیں کہ ان کے ہاں جغرافیہ اور آب و ہوا کی بے اعتدالیوں نے کسی عمدہ تمدنی تصور کو ابھرنے اور پروان چڑھنے کا موقع ہی نہیں دیا۔

جغرافیہ انسانی زندگی کو کس حد تک متاثر کرتا ہے؟

جغرافیائی عوامل کی اثر آفرینی کس درجہ صحیح ہے؟ اور آب و ہوا کا اعتدال یا عدم اعتدال زندگی کے کن کن گوشوں کو کس حد تک اپنے دائرہ اثر و نفوذ میں لیتا ہے؟ اس کی ٹھیک ٹھیک تعیین دشوار ہے۔ یہ سمجھ لیجیے کہ اس نظریے میں دوسرے عمرانی نظریات کی طرح صحت و استواری کا عنصر صرف اس حد تک ہے کہ آب و ہوا سے عادات و مالوفات کے کچھ گوشے بلاشبہ متاثر ہوتے ہیں (اگرچہ تنہا یہی عمل ایسا نہیں جو زندگی کے پورے چوکھٹے کو بناتا ہو) اور غالباً یہی وجہ ہے کہ ایک ہی عقیدہ و مذہب کا اثر مختلف قوموں اور ملکوں پر یکساں نوعیت کا کبھی نہیں ہوتا' بلکہ ہر ہر جگہ کچھ نہ کچھ اختلاف کا رونما ہونا ضروری ہے' چاہے یہ اختلاف تعبیر کا ہو' چاہے بعض اقدار کی اہمیت و عدم اہمیت کا ہو اور چاہے رسوم و عوائد کا کیونکہ ہر ہر جگہ مذہب کو سازگاری کی ایک ہی فضا میسر نہیں آپاتی' بلکہ اس کے برعکس ہر ہر قوم اور ملک کے ذوق' عقائد اور مالوفات و عادات کی رنگارنگی کا اس کو لامحالہ سامنا کرنا پڑتا ہے' اس لیے کہیں تو یہ ہوتا ہے کہ قومیں اس کے سانچوں میں ڈھل جاتی ہیں اور کہیں کہیں یہ ان مجبوریوں سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ لیکن یہ کوئی کلیہ اور قطعی قاعدہ نہیں کہ آب و ہوا کا اعتدال و توازن نہ ہو تو کوئی تمدن پیدا ہو ہی نہیں سکتا۔ مثال کے طور پر ارض حجاز ہی کو لیجیے جو سرچشمہ ہدایت اور منبع انوار ہے۔ موسم اور آب و ہوا کے اعتبار سے کس درجہ غیر معتدل ہے' لیکن اس کے باوجود کون ہے جو اس کے تمدنی و عمرانی احسانات سے انکار کرسکتا ہے۔ ابن خلدون کو خود یہ اعتراض کھٹکا ہے کہ شام کے ساتھ حجاز کو اقالیم معتدلہ میں خواہ مخواہ کیوں شمار کیا گیا ہے' لیکن اس نے یہ کہہ کر اپنے نظریے کی تائید بہم پہنچالی ہے کہ چونکہ حجاز کی یبوست پر سمندر کی خنکی اور نمی نے خاصا اثر ڈالا ہے' اس لیے اس کا مزاج بڑی حد تک معتدل ہوگیا ہے۔

جغرافیہ کو معیار ٹھہرانے سے بے جا تعصبات ابھرتے ہیں

آب و ہوا کی خوبیوں سے کسی قوم کی خوبیوں کو جانچنا بسا اوقات نازیبا تعصبات میں بھی مبتلا کر دیتا ہے۔ ارسطو نے اسی نظریے کے بل بوتے پر یونانیوں کی تعریف کی ہے اور کہا ہے کہ ان میں جو نسبتہ" ذکا اور ذہن کی رسائی و براقی زیادہ ہے اور حکمت و فلسفے کا فراوانی سے چرچا ہے تو یہ اسی لیے ہے کہ جغرافیے کی ساز گاری سے یورپ کے باقی حصے محروم ہیں۔

مانٹسکیو نے جب یورپ کی شمالی اقوام کی ترقی و تقدم کو دیکھا تو اس نے اس دلیل کو ان کے حق میں استعمال کرنے کی کوشش کی۔

حالانکہ بات صرف یہ ہے کہ کچھ قوموں میں بعض دفعہ فکر و نظر کے اعتبار سے چند بلند پایہ شخصیتیں پیدا ہو جاتی ہیں' جن کا زمان و مکان کی مناسبتوں سے اتنا گہرا لگاؤ نہیں ہوتا جتنا کہ اپنی عبقریت سے۔ پھر یہ اپنے پیش کردہ تصورات حیات یا تصورات علمی سے اس قوم کی سطح افتخار کو اتنا اونچا کر دیتے ہیں کہ بعد میں آنے والی نسلیں ان پر ناز کرتی ہیں۔ یہ شخصیتیں کیونکر یکایک کسی سطح ارض پر ابھرتی ہیں؟ اور کسی ایک ہی افق پر کس طرح طلوع ہوتی ہیں اور معارف و علوم کی متنوع کرنوں کو بکھیرتی ہیں؟ یہ عقدہ ابھی تک حل نہیں ہوا ورنہ اگر تنہا آب و ہوا کی سازگاریوں کو عمدہ اور صالح فکر و تمدن کے پیدا کرنے میں اتنا ہی دخل ہوتا جتنا کہ سمجھا جاتا ہے تو وہ سرزمین جس نے سقراط' ارسطو اور افلاطون جیسے حکما پیدا کیے آج کیوں عقیم ہے؟ اور کیوں اتنی ذلیل ہے؟ اسی طرح اگر مانٹسکیو کا شمالی یورپ کے بارے میں حسن ظن محض اقلیمی نظریے پر مبنی ہے تو یہی شمالی یورپ عصور قدیمہ اور ازمنہ وسطیٰ میں کہاں تھا؟ اور اس کی عظمت و علمی ترقیاں کس غار میں آسودہ تھیں؟

بعض مستشرقین نے ابن خلدون کے اس نظریے سے یہ سمجھنے کی کوشش کی ہے کہ یہ مذہب کو معاشرتی زندگی ہی کا ایک ظہور سمجھتا ہے اور اس ظہور کو بھی اسی طرح تغیر پذیر مانتا ہے جس طرح کہ معاشرے کے دوسرے ظہورات ہیں۔ لیکن ابن خلدون کے متعلق کسی فلسفیانہ رائے کو منسوب کرنے سے پہلے اس حقیقت پر اچھی طرح غور کر لینا چاہیے کہ وہ سب سے پہلے ایک راسخ العقیدہ

مسلمان ہے اور مذہب سے متعلق اس کی یہ جچی تلی رائے ہے کہ یہ عوامل و موثرات طبعی سے بالاتر ایک خارق اور معجزہ ہے اور اس کا سرچشمہ وحی اور الہام ہے' لہٰذا اس کی توجیہ و تعبیر کے سلسلے میں وہ طریق فکر کام نہیں دے سکتا جس کو ہم معاشرے کے دوسرے ظہورات کے سلسلے میں آزماتے ہیں۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی تحریروں میں غیر شعوری طور پر ایسے خیالات کی جھلک موجود ہو جن سے اس طرح کے استدلال میں مدد مل سکے۔

وسائل حیات کی اثر آفرینی اور اس کے حدود۔
اس عامل سے حیوانات تک بھی متاثر ہوتے ہیں۔

اسباب حیات کی فراوانی اور قلت سے اخلاق و عادات اور اجسام پر کیا اثر پڑتا ہے' ابن خلدون نے اس کے لیے ایک فصل مخصوص کی ہے۔اس کے ساتھ کوئی اہمیت وابستہ کیے بغیر دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ اس نے اپنے نظریے کے ثبوت میں کیونکر صرف مشاہدہ اور مجرد تجربہ کو پیش کیا ہے اور عجیب عجیب نتائج کا استنباط کیا ہے۔ ابن خلدون کا کہنا ہے:

جو لوگ زرخیز علاقوں میں رہتے ہیں اور مزے اور فراوانی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہیں' ان کے اجسام میں لطافت پیدا نہ ہو سکے گی اور ذہن و اخلاق عمدگی اور پاکیزگی سے محروم رہیں گے۔

اس کے برعکس جو لوگ میدانوں' صحراؤں اور فرازوں میں رہنے کے عادی ہیں اور ان کو محنت اور دوڑ دھوپ کے بعد روزی میسر آتی ہے' ان کے جسم ہلکے پھلکے اور لطیف ہوں گے۔ رنگ صاف اور چمکتا ہوا ہوگا اور ذہن و فکر میں مخصوص طرح کی جودت و ذکاوت نمایاں ہوگی۔

چنانچہ اس حقیقت کا کھوج لگانا ہو تو عربوں اور ان قوموں کو دیکھیے جو ان کی سی جدوجہد کی زندگی بسر کرتے ہیں' اور ان قوموں کے احوال کا جائزہ لیجیے جو دنیا بھر کی نعمتوں سے مالا مال ہیں۔ دونوں میں یہی بین فرق پائیے گا۔ یہ امتیاز کیوں کر ابھرتا ہے اور اس کے پیچھے کون عامل کارفرما ہے؟ ابن خلدون نے اس پر

بھی روشنی ڈالی ہے۔

"اس کی وجہ بالکل فطری ہے۔ کھانے پینے کی فراوانیوں سے فاسد رطوبتیں جسم میں جابجا پیدا ہونا شروع ہو جاتی ہیں اور ان فاسد رطوبتوں سے ردی فضلات پیدا ہوتے ہیں اور پھر دونوں مل کر جسم کی ساخت کو بگاڑتے ہیں اور ذہن پر اثر ڈالتے ہیں۔ بلکہ رنگ تک کے نکھار میں فرق ڈال دیتے ہیں۔"

کیا زندگی کے اس انداز سے حیوانات بھی متاثر ہوتے ہیں؟ ابن خلدون کا جواب یہ ہے:

"ہرن' شترمرغ' زرافہ' نیل گائے اور گائے اکثر وہاں پائے جاتے ہیں جہاں غذا کی کثرت نہیں ہوتی۔ ان کے جسم کتنے موزوں ہوتے ہیں اور ان میں کسی درجہ اعتدال و توازن اور قوت و چوکسی ہوتی ہے۔ یہ سب جانتے ہیں اور انہی کے ڈھب کے وہ جانور جنھیں غذا اور چارے کی نسبتاً آسانیاں مہیا ہیں' کتنے بھدے اور ست ہوتے ہیں۔ اس کا اندازہ بھیڑ بکری اور گدھے سے لگایئے۔

اس طرز استدلال میں کیا خامی ہے؟
انسانی اور حیوانی بایالوجی میں فرق

اس جواب میں معقولیت کی کتنی مقدار پنہاں ہے' اس کو یوں جانچنے کی کوشش کیجیے کہ ابن خلدون نے حیوانات اور انسانوں کے حیاتیاتی مسائل میں خلط ملط کر دیا ہے' حالانکہ دونوں بالکل الگ الگ مسئلے ہیں۔

انسانی بایالوجی اور حیوانی بایالوجی میں نمایاں فرق ہے' کیونکہ جہاں انسان نے ہمیشہ اپنی زندگی کی مشکلات کو مصالح عقلی کے تحت رکھا ہے اور اقتصادی و سیاسی یا دینی اور اخلاقی وجوہ کی بنا پر یہ فیصلہ کیا ہے کہ ان کو کہاں رہنا چاہیے' وہاں حیوانات نے مقام و وطن کی تعیین میں اپنی اندرونی جبلت کے سوا اور کسی دوسرے عامل کی اطاعت کبھی گوارا نہیں کی۔

علاوہ ازیں ابن خلدون نے قلت و کثرت غذا کے مسئلے میں زیادہ تر شاعری اور تصوف سے کام لیا ہے' ورنہ کون نہیں جانتا کہ جس درجے قومیں

آسودہ اور خوش حال ہوں گی' اور کھانے پینے کی مشکلات سے آزاد ہوں گی اسی نسبت سے ان کا فکر زیادہ مالا مال اور ان کے نتائج عقلی زیادہ شاداب اور جاندار ہوں گے اور ان کے اجسام زیادہ حسین' زیادہ سڈول اور ترو تازہ ہوں گے۔ ابن خلدون اگر آج زندہ ہوتا اور مغرب کی موجودہ قوموں کی پرخوری کے باوجود ان کی عقلی کاوشوں کو دیکھتا تو یقیناً اپنی رائے کو بدل دینے میں اسے کوئی جھجک محسوس نہ ہوتی۔

کیونکہ یہ تو یہ سمجھتا ہے کہ غذا کی کثرت و فراوانی سے قوموں کے جسموں اور عقلوں میں ایک طرح کا بھدا پن پیدا ہو جاتا ہے اور لطافت و حسن کا عنصر غائب ہو جاتا ہے' حالانکہ حقیقت واقعی یہ نہیں' بلکہ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ وسائل حیات کی بہتات اور فراغت سے جسم و جان کے نکھار میں مدد ملتی ہے۔

اقتصادیات - محنت ہی انسانی اجرت کا معیار اور قیمت ہے

معاشرے کا ایک ظہور اس کی اقتصادی زندگی ہے' ابن خلدون اس سے بھی غافل نہیں۔ چنانچہ رزق کی حقیقت و اسباب پر اس نے کھل کر بحث کی ہے۔ ارسطو کی طرح اس کا بھی یہی خیال ہے کہ کائنات میں جو کچھ ہے وہ سب اس لیے ہے کہ انسان اس سے فائدہ اٹھا سکے اور اپنی گوناگوں احتیاجیں پوری کرسکے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے:

خلق لکم مافی الارض جمیعا (بقرہ : 29)

خدا نے تمھارے لیے ہی پیدا کیا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔

البتہ اس میں اور ارسطو کے انداز بیان میں فرق صرف یہ ہے کہ ارسطو کا استدلال سراسر منطقی ہے اور ابن خلدون نے دلیل کی بنا قرآن پر رکھی ہے۔

اس باب میں غور و تحسین کے لائق یہ نکتہ ہے کہ ابن خلدون محنت ہی کو انسانی اجرتوں کا معیار قرار دیتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس خصوص میں کارل مارکس سے بھی پہلے یہ مارکسی ہے۔

محنت کیوں انسانی اعمال کی قیمت ہے؟ ابن خلدون اس کے ثبوت میں یہ

عام فہم اور سادہ دلیل پیش کرتا ہے کہ عمل و محنت کے بغیر تو قدرتی ذرائع سے بھی استفادہ ناممکن ہو جاتا ہے۔ اگر پانی کے بہاؤ کے لیے نشیبی سطحیں مہیا نہ کی جائیں تو نہریں خشک ہو جاتی ہیں۔ چشمے اور قدرتی سوتے سوکھ جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر کوئی دودھ دوہنے والا نہ ہو تو دودھ تک تھنوں سے غائب ہو جاتا ہے۔ ابن خلدون دراصل یہ کہنا چاہتا ہے کہ عمل و محنت ہی سے فائدہ و استفادہ کا وہ موڑ آتا ہے جب فریقین میں قیمت و اجرت کی تعیین کا سوال پیدا ہوتا ہے اور کوئی چیز دولت و منفعت کے مفہوم سے پہلے پہل دوچار ہوتی ہے' ورنہ اس سے پہلے وہ جو کچھ بھی ہے دولت' رزق یا ایسی چیز بہر آئینہ نہیں ہے کہ اس سے بنی نوع انسان بہرہ مند ہوسکے۔

رعایا پر کم سے کم محنت کا بار ڈالنا چاہیے

محنت کے سلسلے میں ابن خلدون نے جو کچھ بیان کیا ہے' اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کا شدت سے قائل ہے کہ رعایا سے اتنی ہی محنت کا مطالبہ کیا جانا چاہیے جس سے ان میں نشاط کار کی صلاحیتیں قائم رہیں' اس سے زیادہ نہیں۔ ورنہ آخر میں ملک کی قوت کار کو نقصان پہنچے گا اور اس سے ملک کے عمرانی تقاضے مجروح ہوں گے۔ یعنی رعایا اس خیال سے ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ رہے گی اور کوئی منفعت بخش کام حکومت کے لیے انجام نہیں دے گی کہ ہمیں تو کچھ حاصل ہونے والا نہیں' حکومت کے لیے کیوں خواہ مخواہ جان ہلکان کی جائے۔ کیا یہ خیال صنعتی ارتقا سے پہلے اس صفائی سے ذہن میں آسکتا ہے کہ کارگزاری کی رفتار بڑھانے کے لیے مزدور اور رعایا کی کم سے کم طاقت کو صرف کیا جائے' اور کیا روس نے اس سے زیادہ کچھ دریافت کیا ہے جتنا کہ ابن خلدون کو سوجھا ہے۔

غلامی اور بیگار غیر طبعی ہے

اسباب معاش کا تجزیہ کرتے ہوئے ابن خلدون برملا کہتا ہے کہ غلامی اور بیگار ان میں داخل نہیں' کیونکہ اکتساب رزق کی غرض سے یہ غیر طبعی اور غیر فطری بات ہے کہ ایک گروہ دائما" دوسرے گروہ کی خدمات سے فائدہ اٹھائے

اور دوسرا گروہ ہمیشہ اپنے لیے سیادت و آقائی کی مسندوں کو محفوظ سمجھے۔ دوسرے لفظوں میں ابن خلدون گویا غلامی کو ایک عارضی چیز قرار دیتا ہے اور اس لائق نہیں سمجھتا کہ اسے معاشرے میں باقی رکھا جائے۔

لیکن تعجب ہے کہ ارسطو باوجود اتنی معقولیت اور منطق آرائی کے غلامی کو جائز تصور کرتا ہے۔ چنانچہ اس کا کہنا ہے کہ غلامی و آقائی کی تقسیم بالکل قدرتی اور جائز ہے۔ اس مقام پر یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ ابن خلدون کا زاویہ نظر زیادہ انسانیت پر مبنی ہے۔

تقلید اقوام کے سلسلے میں مغلوب قوموں کی نفسیات

مغلوب قومیں غالب اقوام کی تقلید کیوں کرتی ہیں اور اس کی تہ میں کون سے نفسیاتی عوامل کارفرما ہوتے ہیں؟ ان پر ابن خلدون نے گہری نظر ڈالی ہے اور اس سلسلے میں اس کا تجزیہ ایسا لاجواب ہے کہ لٹریچر میں اس کی مثال نہیں ملتی۔ اس کا کہنا ہے کہ مغلوب قومیں ہمیشہ یوں سوچتی ہیں کہ ہو نہ ہو حکمران طاقت' اخلاق و عوائد اور رسمیات کے نقطہ نظر سے ہم پر یقیناً فائق تر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس طاقت نے ہم پر قبضہ کر رکھا ہے اور ہم کو محکومی کی زنجیروں میں جکڑ رکھا ہے۔ لہٰذا اگر ان امور میں ان کی پیروی کی جائے تو عین ممکن ہے کہ ہماری مغلوبیت اور مقہوری بھی فتح و حکمرانی سے بدل جائے۔ گویا تقلید کے پیچھے یہ بلند تر خواہش پنہاں ہوتی ہے کہ اے کاش ہماری موجودہ پستیاں دور ہوں اور ہم بھی زندگی کی اس سطح پر فائز ہوسکیں کہ جس پر حکمران قوت متمکن ہے۔ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ اقتدا و پیروی کا یہ تعلق ایسا ہی فطری ہے جیسا کہ باپ بیٹوں میں ہوتا ہے یا تلامذہ اور ان کے شیوخ میں ہوسکتا ہے کہ بیٹے ہر ہر بات میں باپ کی نقالی کرتے ہیں بعینہ جس طرح کہ شاگردوں کی یہ کوشش رہتی ہے کہ وہ تمام چیزوں میں اپنے شیوخ کے مماثل ہوں' کیونکہ ان کے بارے میں ان کا اعتقاد یہ ہوتا ہے کہ ہمارا باپ فضل و کمال کا نمونہ ہے یا ہمارا شیخ و استاذ شرف و مجد کی بلند ترین چوٹی پر کھڑا ہے۔

تقلید ہمیشہ کامرانی کا زینہ نہیں ہوتی۔
اسباب ارتقا اور عوائد و رسمیات میں فرق ہے

اس نفسی تجزیے کے بعد ابن خلدون کا کہنا ہے کہ محکوم و مقہور قوموں کے لیے گھپلا اس میں یہ ہے کہ قبضہ و استیلا کے حقیقی مادی اسباب اور عوائد و اخلاق میں جو فرق ہے اس کو یہ فراموش کر دیتی ہیں اور یہ نہیں جان پاتیں کہ کسی قوم کے عوائد و اخلاق کا ایک عجیب ڈھب پر ہونا اور بات ہے اور اس کا طاقت ور اور حکمران ہونا اور بات۔ یعنی ہو سکتا ہے کہ ایک قوم فرماں روائی اور حکمرانی کی پوری پوری صلاحیتیں رکھنے کے باوجود جس تہذیب و تمدن کی مالک ہو وہ حد درجہ گھٹیا ہو' جس طرح یہ ممکن ہے کہ ایک محکوم و مقہور قوم اپنی غلامی و مجبوری کے باوصف اعلیٰ اور فائق تر ثقافتی اقدار کی حامل ہو۔

قومیں بھی افراد کی طرح عمر طبعی رکھتی ہیں

عمرانیات میں ابن خلدون کا سب سے بڑا انکشاف یہ ہے کہ وہ معاشرے کو ساکن نہیں سمجھتا اور یہ رائے رکھتا ہے کہ اس کے احوال و شرائط اور صلاحیتیں بدلتی رہتی ہیں۔ اس لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ جو قوم آج بر سر اقتدار ہے وہ ہمیشہ بر سر اقتدار ہی رہے اور جس کی طاقت و قوت کا آج چار دانگ عالم میں طوطی بول رہا ہے وہ ہمیشہ تفوق و اعتلا کی ان ہی مسندوں پر فائز رہے۔ اس کے برعکس اس کا نظریہ یہ ہے کہ جس طرح افراد انسانی کی ایک عمر ہوتی ہے اور ہزار تندرستی اور جسمانی و اعصابی قوت کے باوجود بھی ان افراد کے لیے موت کا ایک دن مقرر ہے اسی طرح قومیں اور ملتیں اپنی ایک طبعی عمر رکھتی ہیں جس سے آگے جانا ان کے لیے ممکن نہیں اور ایک نہ ایک دن بہرحال ان کا ختم ہو جانا اور فنا کے گھاٹ اتر جانا ضروری ہے۔

اس بارے میں اس کا استدلال کیا ہے اور کیونکر یہ ان نتائج تک پہنچا ہے؟ اس امر کی تحقیق کے لیے اس پوری فصل کا مطالعہ ضروری ہے۔

"جیسے اشخاص کی قمری حساب سے ایک عمر ہے اور وہ عموماً" ایک سو بیس سال ہوتی ہے' اسی طرح ریاست و سلطنت کی بھی ایک عمر ہوتی ہے جو تین "اجیال" سے متجاوز نہیں ہو پاتی۔ جیل تقریباً چالیس برس کا ہونا چاہیے۔"

"قرآن نے ایک شخص کی عمر کا وہ حصہ جس میں اس کی فکری و جسمانی قوتیں نشوونما کے آخری نقطے تک پہنچتی ہیں' یہی چالیس سال قرار دیا ہے۔

حتی اذابلغ اشده و بلغ اربعین سنته (احقاف : 16)

یہاں تک کہ وہ جوانی کے کناروں تک پہنچا اور چالیس برس کا ہوا۔

یہ دعویٰ کہ اتنا عرصہ ایک "جیل" ہے اور وہ مدت ہے جس میں ایک قوم اس دور کے تقاضوں کو پورا کر لیتی ہے اور دوسرے دور میں قدم رکھتی ہے' اس کا ثبوت اس واقعہ سے بھی ملتا ہے کہ بنی اسرائیل کی "تیہہ" میں سرگردان و حیران پھرنے اور رہنے کی مدت چالیس ہی برس ہے۔ اس میں حکمت یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ لوگ جو عہد فرعونی میں مظلومیت کی آغوش میں پلے ہیں' اس عرصے میں موت کے گھاٹ اتر جائیں اور دوسری پود معرض وجود میں آجائے جس نے کہ فرعون کے مظالم کو براہ راست نہیں آزمایا اور ان کی غیرت نفس ان سے مجروح نہیں ہوئی۔

پہلا جیل

ان پہلے چالیس سالوں میں جو ایک "جیل" کے مترادف ہے' ریاست اپنے عنفوان شباب میں ہوتی ہے' کیونکہ یہ ایسے گروہ پر مشتمل ہوتی ہے جن کی زندگی میں اہل بادیہ کی سی خشونت ابھی باقی ہوتی ہے اور ان کا توحش' ان کی شجاعت اور دوسروں کو مغلوب کر لینے کا جذبہ مردہ نہیں ہو پاتا۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ بزرگی اور مجد جن چیزوں پر بھی یہ قابض ہوتے ہیں پوری قوم کا اس میں حصہ ہوتا ہے' اس لیے قدرتاً" ان کے بارے میں لوگوں کی عصبیت پورے وفور کے ساتھ ان کی پشت پناہی کرتی ہے اور انھیں بہرحال غالب رکھتی ہے۔

دوسرا جیل

دوسرے چالیس برس ایسے آتے ہیں جہاں سے کہ دوسرے "جیل" کا آغاز ہوتا ہے۔ اس وقت تہذیب و تمدن کا ان پر زور دار حملہ ہوتا ہے اور سخت کوشی اور بدوی روح یکسر فنا ہو جاتی ہے اور یہ' یہ چاہنے لگتے ہیں کہ تمام تعیشات اور زندگی کے ٹھاٹھ ان کے ساتھ مخصوص رہیں اور قوم کا ان میں کوئی حصہ نہ ہو۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دفاع و عصبیت کے داعیے عوام میں کمزور پڑ جاتے ہیں اور ان کو طرح طرح کی ذلتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

تیسرا جیل

تیسرا جیل یا دور وہ ہوتا ہے جس میں ان لوگوں کی کثرت ہوتی ہے جنھوں نے زندگی کی سخت کوشیوں کو دیکھا ہی نہیں اور جو محض عیش و عشرت کی فضا میں پلے اور بڑھے ہیں' اس لیے ان میں دفاع و عصبیت کا جوش بالکل ختم ہو جاتا ہے اور بزدلی و جبن ان پر اپنا پورا پورا قبضہ جما لیتا ہے۔ اس چالیس سال کے عرصے کو ملت کے اس دور سے تعبیر کرنا چاہیے کہ جس میں اس پر بڑھاپا چھا جاتا ہے اور اس کے قوائے حیات جواب دے دیتے ہیں۔ اس کے بعد ان کی سطوت و صولت کے فلک بوس قلعے ایسے شکستہ ہو جاتے ہیں کہ مخالفت و بغاوت کے ادنیٰ ظہور سے ایک دم زمین پر آ رہنے کا خطرہ ہر وقت لاحق رہتا ہے۔"

"اس اثنا میں یہ بھی ممکن ہے کہ بعض عارضی اسباب کی بنا پر ان کا بڑھاپا زیادہ عرصہ تک قائم رہ جائے اور کوئی مزاحمت رونما نہ ہو۔ لیکن ایسی حالت میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب بھی مزاحمت ہوگی ان کا ختم ہو جانا یقینی ہے۔

اذا جاء اجلهم فلا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ○ (یونس : 49)

پس جب ان کی اجل آجاتی ہے تو اس میں ایک منٹ کی تاخیر و تقدیم نہیں ہو پاتی۔

کیا یہ طرز استدلال صحیح ہے؟

قوموں کی زندگی ان کے تصور حیات سے وابستہ ہے

قوموں اور سلطنتوں سے متعلق ابن خلدون کی یہ دریافت تاریخی نقطہ نظر

سے بالکل صحیح ہے کہ یہ ہمیشہ رہنے والی نہیں اور ایک نہ ایک دن اس کو ختم ہونا ہی ہے، لیکن اس سلسلے میں اس کا استدلال یکسر مدرسیت پر مبنی ہے اور اس میں کوئی معقولیت نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ قوموں کے لیے بھی اشخاص کی طرح ایک دور طفولیت و شباب ہوتا ہے۔ دوسرے دور میں اضمحلال اور شیخوخت کا دور دورہ ہوتا ہے اور تیسرے دور میں وہ عمر کی اس حد تک پہنچ جاتی ہیں جہاں آگے موت و ہلاکت کے عمیق گڑھے ہیں، لیکن یہ چالیس برس کی لگی بندھی تعیین ٹھیک نہیں، کیونکہ قوموں کی بایالوجی (اگر یہ استعمال صحیح ہے) اشخاص کی بایالوجی سے بہت مختلف ہے۔ اس لیے اس عرصے کی تعیین ایک "جیل" کے پیمانے پر نہیں ہونی چاہیے بلکہ اس انداز سے ہونی چاہیے کہ یہ قوم ترقی کی کس سطح پر فائز ہے؟ اور کن خیالات اور تصورات کے بل پر اس کے اقتدار و اختیار کا قصر جمیل کھڑا ہے۔ پھر اگر یہ تصورات پچاس برس تک چلنے والے ہوں تو اس قوم کی عمر بھی پچاس برس ہوتی ہے اور اگر ایک صدی یا صدیوں تک ان کی صداقت کو کوئی مجروح کرنے والا دوسرا تصور نہ ابھرے تو اتنے ہی عرصے تک اقتدار و سطوت کی عمر کو ممتد کیا جاسکتا ہے۔ گویا قوموں کی زندگی اور موت میں اصل چیز یہ ہے کہ کسی خاص معاشرے کے سامنے تصور حیات کیا ہے اور کس حد تک وہ زمانے کے انقلابات کا ساتھ دے سکتا ہے۔

مثلاً تاریخ کی کروٹیں اس پر شاہد ہیں کہ ایک عرصے تک حکومت کا تصور قبیلوی سربراہی سے آگے نہیں بڑھا اور مختلف قوموں میں یہ مختلف مدتوں تک کے لیے رواج پذیر رہا۔ پھر دینی و مذہبی خیال نے اس کی جگہ لی اور اس کے نتیجہ میں ملوکیت کی فرمانروائی رہی اور وہ بھی مختلف قوموں میں مختلف عرصے تک قائم رہا۔ پھر جب اس کا سحر ٹوٹا تو وطنی جذبات کی باری آئی اور وطنی عصبیت کی بنا پر حکومتوں کی بنیاد رکھی گئی۔ اس کے نتائج بھی ایک نہج کے نہیں ہیں۔ اس کے بعد یا ساتھ ساتھ زندگی کا اب ایک دوسرا تصور ابھر رہا ہے جو اقتصادی استواریوں سے اپنا رشتہ جوڑتا ہے۔ یہ بھی نسبتہً اس وقت تک انقلاب و تغیر آفرینیوں کا باعث بنا رہے گا جب تک کہ کوئی تیسرا زاویہ نگاہ انسانی علم میں نہیں آتا۔ یعنی

قوموں کی زندگی و موت ان کے خیالات و افکار کی زندگی و موت سے وابستہ ہے' نہ ان مفروضہ اجیال سے جن کی ابن خلدون نے تصریح کی ہے۔ اس لیے تاریخی نقطہ نظر سے یہ نظریہ بلاشبہ صحیح ہے کہ ہر ہر قوم کو ترقی و انحطاط کے انہی ادوار کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ شباب' بڑھاپا اور موت۔ اگرچہ یہ صحیح نہیں کہ یہ تین دور چالیس برس ہی کے عرصے پر مشتمل ہوں۔

کچھ اور عوامل۔ جمہوریت کی طرف پہلا قدم

اس کے سوا حکومتوں اور سلطنتوں کے عروج و زوال پر اثر انداز ہونے والے کچھ اور عوامل بھی ہیں جن کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً یہ دیکھنا کہ کس قوم کو کس قوم سے واسطہ پڑا ہے اور وہ تہذیب و تمدن کے اعتبار سے کس سطح پر فائز ہے؟ کیونکہ اگر ایک گھٹیا قوم جو نظری و فطری اعتبار سے اپنے ہی محکوموں سے کہیں پیچھے ہے' محض اتفاقی حادثات سے برسراقتدار آگئی ہے تو اس کی عمر زیادہ لمبی اور طویل نہیں ہوسکتی اور اس کے برعکس کسی حکمران طاقت کو محکوم ایسے ملے ہیں جو اقتدار حیات میں ان سے پیچھے ہیں اور صدیوں تک ہوش میں آنے والے نہیں تو اسی نسبت سے اس کا اقتدار زیادہ دیرپا ہوگا۔

دراصل ترقی و انحطاط کا ایک ہی ہمہ گیر عامل ایسا ہے جو بڑی حد تک بھروسے کے لائق ہے' اور ابن خلدون نے اسی فصل میں اس کی نشان دہی بھی کی ہے' وہ یہ ہے کہ آیا محکوم یہ سمجھتے ہیں کہ حکومت کے دروبست میں ان کا بھی حصہ ہے؟ اور اس کے اقتدار میں ان کی بھی شرکت ہے؟ اگر یہ احساس ان میں موجود ہے تو حکومت چلے گی اور قائم رہے گی اور اگر محکوم یہ محسوس کرنے لگیں گے کہ اقتدار کی اس مشینری سے صرف حکومت کے چند سگے بندھے ہی فائدہ اٹھاتے ہیں اور اس میں ان کا کوئی ساجھا نہیں تو سمجھ لیجیے' زوال کے دن بالکل قریب ہیں۔

اس انداز فکر سے حکومت کا یہ بالکل عصری تصور سامنے آتا ہے کہ حکومت ایسی ہونی چاہیے کہ ہر ہر فرد یہ محسوس کرے کہ نظم و نسق کو قائم رکھنے اور اس کے عزائم اور منصوبوں کو پروان چڑھانے کی ذمہ داری میں یہ برابر کا

شریک ہے۔ یہی جمہوریت کی روح ہے اور حکومت کا وہ تصور ہے جو برقرار رہ سکتا ہے۔

ایک نازک سوال۔ کیا مذہبی معاشرے کو بھی ان اجیال کا سامنا کرنا پڑتا ہے؟

اس مرحلے پر ایک نہایت ہی نازک سوال یہ ابھرتا ہے کہ کیا دینی معاشرے بھی اس ہمہ گیر قانون کی زد میں آتے ہیں؟ اور ان کے لیے بھی شباب' کہولت اور فنا کی جانی بوجھی تین منزلیں متعین اور مقرر ہیں؟ جواب یہ ہوگا کہ یقیناً۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ابن خلدون کے نقطہ نظر سے مذہب ایک خارقہ اور معجزہ ہے اور معاشرے کے تقاضوں سے ظہور پذیر ہونے والا نہیں' بلکہ معاشرے کی سمتوں کو سراسر بدلنے والا ہے اور معاشرے کے اندرونی مطالبات سے ہٹ کر اس کی اپنی ایک چال ار منزل ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ مذہب کی گرفت دلوں پر بہت مضبوط ہے اور یہ گرفت آسانی سے زائل ہونے والی نہیں' لیکن اس وقت گفتگو نفس مذہب سے نہیں' معاشرے سے ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ جب بھی کوئی معاشرہ کسی دینی یا غیر دینی خیال کو اپنائے گا اور اس کے بل بوتے پر زندگی کے خار زار میں قدم رکھے گا تو اسے لامحالہ عروج و زوال کے انہی سہ گونہ ادوار سے دوچار ہونا پڑے گا۔ تاریخی اعتبار سے اس پر بحث و فکر کی حاجت نہیں۔ بیسیوں مذاہب آپ کے سامنے ہیں۔آپ ان کے ماضی پر ایک سرسری نظر ڈال جائیے اور یہ دیکھیے کہ انھوں نے کس حد تک انسانی دلوں پر قابو پایا' کس درجہ اقتدار حاصل کیا اور جغرافیہ و وقت کی کتنی وسعتوں کو گھیرا' لیکن آج وہ کہاں ہیں؟ کیا تاریخ کے صفحات کے سوا ان کا کہیں ذکر ہے؟ اور زمین میں پتھر کی دبی اور گڑی ہوئی سلوں کے سوا ان کا کہیں سراغ ملتا ہے؟

اس ضمن میں دریافت طلب تنقیح یہ ہے کہ جہاں تک دنیاوی حکومت و اقتدار کا تعلق ہے' اس کی چونکہ استواری و محکمی بالکلیہ عصبیت اور ایسے تصورات و خیالات سے مشابہ ہے' جن کے مرکز تبدیلی احوال سے بدلتے رہتے

ہیں۔ اس لیے ان پر اگر زوال و انحطاط کے سائے اپنا اثر ڈالتے ہیں تو یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے۔ دنیا کی محدود تحریکات کو ختم ہی ہونا چاہیے' لیکن مذہب تو عقیدہ و عمل کی ابدی سچائیوں کو پیش کرتا ہے جو زمانے کی گردشوں سے متاثر ہونے والی نہیں' ان پر اس قانون تغیر کا اطلاق ہو تو کیوں؟

بات یہ ہے کہ مذہب اگر عالم تجرید میں رہے اور زمین پر اتر کر معاشرے کا جز نہ بنے تو یقیناً زمان و مکان کی تبدیلیوں سے اس کا متاثر ہونا ضروری نہیں۔ لیکن یہ جب تجرید سے نکل کر ایک تعین اختیار کرتا ہے جس پر لیل و نہار کے بدلتے ہوئے قوانین اپنا سایہ ڈالتے ہیں تو اس کو بھی ناچار شباب و کھولت اور موت و فنا کی راہوں سے گزرنا پڑتا ہے۔

اسی تنقیح پر منتج ایک اور تنقیح کو بھی صاف ہونا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ تعین کے ان نقائص سے جن پر زمانہ اپنا اثر ڈالتا ہے' مذہب کو کسی صورت میں بچایا بھی جاسکتا ہے؟ دوسرے لفظوں میں کیا احیا و تجدید کی کوششیں اس بارے میں کامیاب ہوسکتی ہیں؟ اور کوئی مذہب پہلی سی شان و شوکت دوبارہ حاصل کرسکتا ہے؟

اس مسئلے پر غور کرنے کے لیے ہمیں بیک وقت بحث و نظر کے تین رخوں کو سامنے رکھنا پڑے گا۔

(1) تاریخ

(2) افراد کی صلاحیت تجدید و احیا۔ اور

(3) خود زیر بحث مذہب کی بناوٹ اور ساخت۔

یعنی یہ دیکھنا ہوگا کہ احیا و تجدید کی مساعی کی ان سمتوں سے تائید ہوتی ہے یا نہیں۔ کیونکہ اس مسئلے میں یہی وہ تین جہتیں ہیں جن سے کہ ان امکانات کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہوسکتا ہے۔ ظاہر ہے' جہاں تک تاریخ کے اپنے تجربات کا تعلق ہے یہ تجدید و احیا کی حمایت نہیں کرسکتی کیونکہ اس نے بہتیرے مذاہب کو افق حیات پر چمکتے اور بالآخر اپنی کرنوں کو سمیٹتے ہوئے دیکھا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کا مشاہدہ بھی اس کی آنکھوں نے کیا ہے کہ ہدایت و رہنمائی کے

یہ قافلہ ہائے نور جب ایک مرتبہ پلٹے ہیں تو پھر بھول کر بھی انھوں نے کبھی یاد نہیں کیا کہ کچھ لوگ ان کے پہلے کی طرح منتظر اور چشم براہ ہیں۔

اس لیے جہاں تک تاریخی استشہاد کا تعلق ہے اس طرف سے پوری پوری مایوسی ہے اور یہ تجدید و اصلاح کی کوششوں کی حوصلہ افزائی کرنے والی نہیں۔

افراد کی قوتیں بلاشبہ بے پناہ ہیں اور ہر ہر انقلاب انہی کی جنبش فکر و عمل کا رہین منت ہے۔ لہٰذا ان میں اگر کچھ عزیمت کے لوگ پیدا ہو جائیں جو زمانے کی منہ زوریوں کا مقابلہ کر سکیں اور اس کے رخوں کو بدل سکیں تو مذہب کا احیا ہو سکتا ہے' لیکن تنہا افراد کی طاقت بھی تو کافی اور فیصلہ کن عامل نہیں' اس لیے احیا و تجدید کے امکانات کا جائزہ لینے کے لیے مسئلے کے تیسرے رخ یعنی مذہب کی بناوٹ اور ساخت پر بھی غور کرنا پڑے گا۔

اگر مذہب ایسا ہے کہ اس کے تعینات کو پھر سے تجرید کے قریب لایا جاسکتا ہے' اس کا فلسفہ حیات ایسا ہے جو نظروں میں جچ سکتا ہے اور فکر و عمل کے داعیات کی رہنمائی کر سکتا ہے' جزئیات و فروع اس ڈھنگ کی ہیں کہ ہمہ گیر اور ابدی اقدار کے مطابق ڈھل سکتی ہیں تو مذہب زندہ رہ سکتا ہے اور اپنی گرفت کو دلوں پر برابر قائم رکھ سکتا ہے۔ بصورت دیگر نہیں۔

ابن خلدون نے ایک مقام پر احیا و تجدید کے امکانات کا ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو مستبعد نہیں سمجھتا۔

مختصراً یہ ہیں وہ جستہ جستہ عمرانی تصورات جو ابن خلدون نے پیش کیے اور جن کی وجہ سے اس کا نام یورپ میں روشن ہوا' یہاں تک کہ اچھے اچھے مستشرقین کو کہنا پڑا کہ ارسطو سے لے کر میکاولی اور مانٹسکیو تک اس کا کوئی حریف نظر نہیں آتا۔

ابن خلدون کی عمرانی معلومات کا سرچشمہ

جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں' عمرانیات کو علوم کی صف میں آئے ہوئے

کچھ زیادہ عرصہ نہیں ہوا۔ یہی ڈیڑھ دو صدی سے اس کے خدوخال کو نکھارا گیا ہے اور اس لائق ٹھہرایا گیا ہے کہ یہ باقاعدہ فنون کی بارگاہ میں جگہ پائے۔ ابن خلدون کے ان خیالات کے بارے میں جو وقت سے بہت پہلے اس کے قلم سے ٹپک پڑے اور آگے چل کر عمرانیات کا پیش خیمہ ثابت ہوئے' بہت بڑا اشکال یہ ہے کہ ان کا سرچشمہ کہاں ڈھونڈا جائے۔ ابن خلدون کا اپنا زمانہ تو بہرآئینہ ایسا نہیں ہے کہ اس سلسلے میں اس کا ممد و معاون ہوسکے۔ کیونکہ اس وقت جن علوم کے چرچے تھے ان کا کوئی لگاؤ عمرانیات سے معلوم نہیں ہوتا۔ اس وقت تاریخ وقائع نگاری کی سطح سے آگے نہیں بڑھی تھی۔ فقہ و حدیث اور تفسیر سے بھی اس سلسلے میں کیا مدد مل سکتی ہے۔ نحو و ادب یا متکلمانہ موشگافیاں تو اور بھی غیر متعلق اور دور کے قصے تھے' اس لیے بجا طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ عمرانیات کے ان تصورات کی طرف ابن خلدون کا ذہن کیونکر منتقل ہوا۔ اس کے کئی جواب ہوسکتے ہیں لیکن ہمارا نقطہ نظر اس سلسلے میں یہ ہے کہ اس انتقال ذہن کا سب سے بڑا سبب اس کی اپنی عبقریت اور نبوغ ہی ہے۔

نبوغ و عبقریت کا فیضان

کیونکہ نابغہ اور عبقری آخر اسی کو تو کہتے ہیں کہ اس کی بصیرت اور ژرف نگاہی مستقبل کے دھندلکوں میں آئندہ کے افکار کی ایک واضح جھلک دیکھ لیتی ہے۔ لیکن اگر تنہا عبقریت سے اس کے خیالات و افکار کی کافی توجیہ نہ سمجھی جاسکے تو پھر ان حقائق کو بھی مدنظر رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(1) اس وقت تاریخ اگرچہ واقعات ہی کو بیان کرتی تھی اور واقعات کے پیچھے جو منظم اور باقاعدہ عوامل تھے ان سے تعرض نہیں کرتی تھی' تاہم چونکہ حکومتوں اور سلطنتوں کے عروج و زوال کی مکمل داستانیں اس میں مندرج تھیں' اس لیے غور و فکر کرنے والوں کو اس سے مدد تو مل سکتی تھی اور وہ یہ تو معلوم کرسکتے تھے کہ عروج و زوال براہ راست کن اسباب و داعیات کا نتیجہ ہیں۔

ابن خلدون سے پہلے اس نوع کے کئی تاریخی مجموعے موجود تھے' جن سے

اس نے استفادہ کیا۔ چنانچہ استفادے کے جابجا حوالے بھی اس نے دیے ہیں جیسے طبری' المسعودی اور الواقدی وغیرہ۔

(2) اس سے پہلے مسلمانوں میں ابوبکر طرطوشی اور ماوردی ایسے مفکر پیدا ہوچکے تھے جنہوں نے کسی حد تک سیاسی نظامات سے بھی بحث کی ہے اور معاشرہ اسلامی کا اس ڈھنگ سے جائزہ لیا ہے کہ اس کی سیاسی و دینی بنیادیں واضح ہوسکیں۔ ان کے افکار سے ابن خلدون نے کس حد تک استفادہ کیا ہے؟ اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ یہ ان میں سے بعض کا ذکر بڑی اہمیت سے کرتا ہے۔

(3) یہ جس دور میں پیدا ہوا' تاریخ اسلامی میں یہ خودرستا خیز کا زمانہ تھا۔ لہٰذا اس نے بچشم خود اپنے گردوپیش میں دیکھا کہ کتنی ہی چھوٹی چھوٹی حکومتیں بنی اور بگڑی ہیں اور کتنے ہی بادشاہوں اور والیوں نے تاج و تخت کو زینت بخشی ہے اور چھوڑا ہے۔ بالخصوص افریقہ کے انقلابات نے تو اس کو واقعات کی رفتار اور مزاج کے سمجھنے میں بڑی مدد دی ہے۔

(4) ابن خلدون میں ایک خصوصیت اس کی ہمہ گیری اور موسوعیت بھی ہے جس سے کہ اس کو عمرانی کلیات قائم کرنے کا موقع ملا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس خصوص میں نوری اور العمری کے مرتب کردہ موسوعوں سے بھی اس نے فائدہ اٹھایا ہے۔

اس سلسلے میں محل نزاع یہ حقیقت ہے کہ یہ آیا مغربی اور بالخصوص یونانی افکار سے بھی متاثر ہوا ہے یا نہیں؟ تعیین کے ساتھ اس بارے میں کچھ کہنا مشکل ہے کیونکہ یہ حقیقت ہے کہ ایک طرف اگر عربوں نے یونانی منطق کو اپنایا ہے' فلسفہ اور علوم مابعد الطبیعی کا ترجمہ کیا ہے تو دوسری طرف سیاسیات کا خانہ بڑی حد تک خالی چھوڑ دیا ہے۔ فارابی کی تصنیفات میں البتہ ان افکار کی جھلک پائی جاتی ہے۔ جیسے "السیاستہ المدنیہ" لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ابن خلدون نے ان افکار سے استفادہ کیا ہے یا نہیں۔

عربوں نے دراصل سیاسیات کو کبھی مستقل بالذات موضوع کی حیثیت نہیں دی' یہی وجہ ہے کہ ان کے ہاں نہ تو افلاطون کی جمہوریت کا پتہ چلتا ہے' نہ

ارسطو کی سیاست ہی کا سراغ ملتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہوا اور عربوں کی علمی تشنگی نے معارف سے محرومی کیوں گوارا کی؟ غالبًا یہ اس وجہ سے ہو پایا کہ انھوں نے دیکھا کہ یونانی ریاستوں کا نظام حکومت اور ان کی سیاسی قدریں ان کے نظام حکومت اور اقدار سیاسی سے یکسر مختلف تھیں' اس لیے یہ نہیں چاہتے تھے کہ **بجنسہ** ان کو نقل کر کے عربی فکر کو خواہ مخواہ مشوش کریں۔ علاوہ ازیں ان کا یہ اعتقاد بھی ترجمہ سے مانع تھا کہ اسلام بجائے خود ان مسائل میں ہماری بہترین رہنمائی کرسکتا ہے۔ اگرچہ یہ افسوسناک واقعہ ہے کہ تاریخ اسلامی سے اس بات کا قطعی اندازہ نہیں ہوتا کہ اسلامی نظام حکومت کو دریافت کرنے اور اس کو ایک منضبط سیاسی ڈھانچے کی شکل میں پیش کرنے کے لیے کبھی بھی کوئی باقاعدہ علمی کوشش بروئے کار لائی گئی ہے۔

نبوت کے بغیر زندگی کے اکثر مسائل حل ہونے والے نہیں۔
کیا یہ ایسا خارقہ ہے جس کی ارتقا سے توجیہ ہوسکتی ہے؟

قارئین اور ابن خلدون دونوں کے ساتھ ناانصافی ہوگی اگر یہ کہا جائے کہ اس نے خالص عمرانی مباحث ہی پر قلم اٹھایا ہے اور فلسفہ یا تاریخ ہی کی بنیادوں کو اجاگر کیا ہے' کیونکہ مقدمے میں ہمیں کچھ اور دقیق مباحث بھی ملتے ہیں جن پر اس نے اپنے زمانے کے تقاضوں سے قدرے ہٹ کر گفتگو کی ہے۔ ان میں سرفہرست نبوت کی بحث ہے۔ یہ موضوع چونکہ اپنے مزاج' مآخذ اور اثرات کے اعتبار سے سراسر دینی ہے اس لیے مستشرقین نے اس پر مطلق اظہار خیال نہیں کیا۔ حالانکہ معاشرہ جس عامل سے زیادہ متاثر ہوا ہے اور جس عامل نے ملکوں اور قوموں کی جغرافیائی اور نسلی عصبیتوں کو ختم کر کے نوع انسانی کو ایک ہی عصبیت میں ڈھالا ہے' وہ مذہب ہی تو ہے۔ اس کے مالہ اور ماعلیہ پر اگر غور و فکر نہ کیا جائے گا تو عمرانیات کی بحث تشنہ رہے گی اور عمرانیات ہی پر کیا موقوف ہے وہ تمام بحثیں ناتمام رہیں گی جن کا تعلق انسان کی عملی زندگی سے ہے۔ نہ اخلاق کی صحیح اقدار کا کھوج لگایا جاسکے گا' نہ سیاسیات کی زلف معقد میں سلجھاؤ پیدا ہوگا اور نہ

اقتصادیات کی گرہیں ہی کھل سکیں گی۔ گویا نبوت کے بغیر یہ سب باتیں سربستہ راز ہی رہیں گی۔ اس سلسلے میں دراصل الجھاؤ یہ ہے جو تنہا مستشرقین ہی کو اس انداز کے مسائل پر سوچ بچار کرنے سے نہیں روکتا بلکہ پوری نوع انسانی کو روکے ہوئے ہے کہ خارجی دنیا میں حیرت انگیز ارتقا کے باوجود انسان نے علوم باطن میں ابھی قدم زنی نہیں کی اور نہ یہ جاننے کی کوشش کی کہ اس کے دل کی پہنائیوں میں معارف کے کیا کیا گنجینے پنہاں ہیں۔ اب تک اس کی تگ و تاز آفاق ہی کا جائزہ لینے میں مصروف رہی ہے اور انفس و قلوب کے خوارق اس کی نظروں سے پنہاں ہیں' اور خدا ہی جانتا ہے اس کی یہ غفلت اور کوتاہی کب تک اس کو ان عجائب کی طرف سے ہٹائے رکھتی ہے اور کب تک اس کے علوم و فنون میں یہ خلا قائم رہتا ہے۔

اگر دنیا صرف مادہ اور اس کے ظہورات کا نام نہیں ہے بلکہ ہر ہر مادی ظہور کے پیچھے ایک معنویت اور روح ہے بلکہ یوں کہیے کہ مادے کا ہر ہر ظہور ایک پہلو روحانیت کا بھی رکھتا ہے تو ہم کھلے بندوں یہ کہیں گے کہ انسان کی یہ تمام ترقیات اس وقت تک ناقص رہیں گی جب تک کہ یہ اپنے نقطہ نظر کو روحانیت کی طرف نہیں موڑتا ہے اور لطائف قلب سے اس انہماک اور اخلاص اور جانبازی کے ساتھ بحث نہیں کرتا ہے جس طرح کہ یہ طبیعیات سے کرتا ہے۔

ہمارا یہ یقین ہے کہ نبوت و الہام کے مسائل اس انداز کے ہیں کہ اگرچہ اس کے بہت سے پہلو انسان کی گرفت میں آنے والے نہیں کیونکہ اس کا تعلق اللہ کی بخشش خاص سے ہے' تاہم اگر ان سمتوں میں یہ غور و فکر کا عمل جاری رکھے تو بڑی حد تک اس کے اسرار سے بہرہ مند ہونا ممکن ہے اور یہ معلوم کرلینا زیادہ دشوار نہیں کہ مذہب اگرچہ آسمان سے نازل ہوا ہے لیکن اس کے باوجود اس کی سرحدیں زمین سے بھی ملتی ہیں' اور اگرچہ جبریل امینؑ نے اس امانت کو قلب پیغمبر تک پہنچایا ہے مگر اس کے باوصف انسانی عقل و فکر کے ساتھ بھی اس کا کوئی نہ کوئی تعلق اور رشتہ ضرور ہے اور کائنات میں ایسے قوانین موجود ہیں جن سے اس کی تشریح اور توضیح میں مدد مل سکتی ہے:

والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا (عنکبوت : 69)

جو لوگ ہمارے بارے میں فکر و عمل کی صلاحیتوں کو صرف
کرتے ہیں ہم ان پر اپنی راہیں کھول دیتے ہیں۔

نبوت کے بارے میں ابن خلدون نے اسی نوع کی ایک کوشش کی ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ اس کو انسانی فکر و عمل سے بالکل الگ تھلگ خارقہ نہیں قرار دیتا بلکہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ انسان کے فکری ارتقا کی ایک کڑی ہے اور کائنات میں جاری و ساری قانون ارتقا سے اس کی تشریح ہو سکتی ہے۔

اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے کہ ابن خلدون نبوت کو کیونکر ارتقائی کڑی مانتا ہے اور انسانیت کا افق اعلیٰ ٹھہراتا ہے' خود ارتقا کے بارے میں جو اس کا تفصیلی تصور ہے اس پر ایک نظر ڈال لینا از حد ضروری ہے۔

عالم عناصر میں ارتقا کا سراغ

اس عالم عناصر کے بارے میں اس کا کہنا ہے کہ "اس میں ایک طرح کی ترتیب و استواری ہے اور ہر ایک طبقہ دوسرے طبقے کے ساتھ ملا ہوا اور اتصال پذیر ہے۔ یہی نہیں بلکہ کائنات کے کچھ حصے دوسرے طبقات میں ڈھل رہے ہیں۔"

اس کی مزید تشریح اس تفصیل سے ہوتی ہے کہ "پانی کے اوپر ہوا کا طبقہ ہے اور ہوا کے ساتھ ملا ہوا طبقہ نار ہے۔ ان سب کا ایک حصہ عالی ہے اور ایک سافل۔ اور ہر ہر طبقے کی یہ خصوصیت ہے کہ عالی کی طرف بڑھ رہا ہے۔" سافل کا عالی کی طرف بڑھنا اور مدغم ہونا کیونکر ارتقا کا ہمہ گیر تقاضا ہے اور کس طرح یہ عمل پوری کائنات میں کارفرما ہے؟ اس کے لیے اس کی ان تصریحات پر غور کیجیے۔

"ایک طبقہ کس طرح دوسرے درجے میں جو اس سے عالی ہے اتصال پذیر ہوتا ہے اس کو یوں دیکھیے کہ مثلاً زندگی کی ابتدائی شکل کے اعتبار سے اول نمبر معاون کا ہے۔ اس کی ارتقائی صورت نباتات ہے اور نباتات کا ارتقائی نقطہ

حیوانات کا ابتدائی نقطہ ہے۔"

انسان حیوانات ہی کی ایک ارتقائی کڑی کا نام ہے

کیا انسان حیوانی ارتقا ہی کی ایک کڑی ہے؟ غالباً ابن خلدون سے اس سوال کے صاف صاف جواب کی توقع نہیں کی جاسکتی جو عصری تصور ارتقا کے بالکل مطابق ہے' کیونکہ اگر ابن خلدون یہ کہتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ وہ ڈارون سے بھی پہلے ڈارونی ہے' لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ اس کی عبقریت و نبوغ نے اسے بعینہ ان نتائج تک پہنچا دیا ہے جن نتائج تک ڈارون اور دوسرے حکما زیادہ تحقیق و تفحص کے بعد پہنچے ہیں۔

اس کے اپنے الفاظ اس سلسلے میں یہ ہیں:

"ارتقا کا یہ عمل یوں جاری رہتا ہے کہ ہر ہر نوع کا آخر' عالی نوع کے افق اول میں تحلیل ہونے کی پوری پوری استعداد رکھتا ہے تاآنکہ یہ سلسلہ حیوانات تک جا پہنچتا ہے۔ پھر حیوانات کی بے شمار قسمیں اور کڑیاں ہیں جن میں کوئی ایک کڑی تکوین و تدریج کی منزلیں طے کرتی ہوئی انسانیت کے افق کو جا چھوتی ہے۔"

اس زمانے میں بھی اس سے واضح اور واشگاف بات ارتقاسے متعلق کچھ کہنا ممکن ہے؟ بلاشبہ اس نوع کی باتیں اور لوگوں نے بھی کہی ہیں اور زندگی کے مدارج کی اس طرح تشریح کی ہے جیسے ابن العربی' ابن مسکویہ اور رومی وغیرہ۔ لیکن یہ نکتہ خاص کسی نے بیان نہیں کیا کہ یہاں کی ہر ہر چیز نقطہ سافل سے نقطہ عالی کی طرف بڑھ رہی ہے اور ہر ایک نوع اپنی بالا تر نوع کی طرف ارتقائی قدم اٹھا رہی ہے اور اس کی خصوصیات کو اپنے میں سمو رہی ہے' یہ صرف ابن خلدون کا حصہ ہے۔

مزید براں یہ ارتقا کی اس حقیقت سے بھی آگاہ ہے کہ انسان نے فکر و شعور کی دولت کو جس سے کہ یہ اب بہرہ مند ہے ہزاروں برس کے تجربات کے بعد پایا ہے۔ چنانچہ ابتدائی انسان سے متعلق جو ابھی ابھی حیوانیت سے نکل کر عالم

انسانی میں آیا ہے' اس کا کہنا ہے کہ "یہ انسان ادراک و حس کے اولین مضمرات کا حامل ہوتا ہے اور اس کے بعد وہ انسان معرض وجود میں آتا ہے جس میں غور و فکر کی تمام صلاحیتیں جلوہ گر ہوتی ہیں اور جو ہمارے مشاہدے کا آخری نقطہ ہے۔" اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس نے تخلیق کائنات کے اس راز کو پا لیا تھا کہ یہاں کے ہر ہر ظہور نے تدریج کی ہزاروں منزلیں طے کرنے کے بعد موجودہ شکل اختیار کی ہے۔

مسئلہ ارتقا سے نبوت پر استدلال

مسئلہ ارتقا کو اس موڑ پر لانے کے بعد اب اس کا "حقیقت نبوت" پر استدلال ملاحظہ ہو:

"ارتقا و تغیر کا قانون چاہتا ہے کہ یہ سلسلہ یہیں نہ رکے' بلکہ اور آگے بڑھے۔ اس لیے یہاں ایک اور ذات ماننا پڑے گی جس میں ادراک صرف اور تعقل محض ہو' یہ عالم ملائکہ ہے۔ اس کا ایک پہلو نفس انسانی سے ملا ہوا ہوتا ہے اور ایک پہلو انسان سے جدا اور متبائن ہوتا ہے' لیکن اس طرح کہ ایک کا افق آخر دوسرے کے افق اول سے پیوستہ ہے۔"

"جب آپ اس عالم مادی کے ارتقا و تغیر کی ان کڑیوں سے واقف ہو گئے تو اب اس حقیقت کو پا لینے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوگی کہ نفس بشری کبھی کبھی یا ایک ہی جست میں بشریت سے منسلخ ہو کر ملائکہ کی صف میں پہنچ جاتا ہے لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ یہ نفس بشری ایسا ہو کہ اس میں اتصال کی یہ دونوں جہتیں پائی جاتی ہوں۔ ایک جہت اس میں اس نوع کی ہو کہ اس کا لگاؤ جسم و بدن کی سرحدات سے ہو اور ایک جہت اس انداز کی ہو کہ اس کا تعلق افق ملائکہ سے ہو۔ افق ملائکہ سے یہ اتصال اور بشریت سے یہ غیاب ہی وہ موہبت ہے جسے نبوت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔" (8)

کیا ارتقا سے نبوت کی پوری پوری وضاحت ہو جاتی ہے؟
اس کے لوازام پر ایک نظر

یہ ہے اختصار کے ساتھ ابن خلدون کا نظریہ نبوت' اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اس سے نبوت کے بارے میں یہ غلط فہمی بڑی حد تک دور ہو جاتی ہے کہ وہ کوئی ایسا ظہور ہے جس کی عقلی طور پر تشریح نہیں ہو سکتی یا یہ کہ وہ کوئی ایسی چیز ہے جو عقل انسانی سے بالکل ہی الگ تھلگ اور باہر ہے' لیکن تنہا یہ نظریہ نبوت عام اسرار و رموز جاننے کے لیے کافی نہیں' کیونکہ اگر ارتقا ہی کو اس کی اساس قرار دیا جائے تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جس طرح طبیعیات میں یہ قانون اب تک اثر انداز اور جاری و ساری ہے اور جس طرح کہ یہ پورا عالم اگلے عوالم کی طرف بتدریج بڑھ اور سرک رہا ہے' ٹھیک اسی طرح نبوت کا کارخانہ بھی ایسا ہونا چاہیے کہ اس میں ارتقا کی پوری پوری گنجائش ہو۔

علاوہ ازیں نبوت کو عقل و ادراک ہی کی ایک ملکوتی میزان ٹھہرانے میں یہ نقص بھی ہے کہ اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ ریاضت و مجاہدہ سے ہر ہر شخص جسمانی جکڑ بندیوں سے رستگاری حاصل کر سکتا ہے اور اس سطح کو چھو سکتا ہے جس کو ابن خلدون ملائکہ کا افق اول کہتا ہے' بشرطیکہ اس میں فکر و عمل کی ایسی صلاحیتیں پہلے سے موجود ہوں۔ اس صورت میں اولیا اور انبیا میں جو فرق رہ جاتا ہے یا تو وہ محض اصطلاحی ہوگا اور یا پھر صرف مرتب کا' نوعیت کا ہرگز نہیں۔ چنانچہ بعض صوفیا نے جو نبوت و رسالت میں تشریع اور عدم تشریع کا فرق قائم کیا اور نفس نبوت کو یا مقام نبوت کو ممکن ٹھہرایا ہے تو وہ اسی بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک بھی تشریع کے بغیر اس ذہنی و فکری بلندی تک پہنچنا ممکن ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر رسالت کے تجربات کی ایک اونچا اور بلند کردار شخص اپنے واردات روحانی سے تصدیق نہیں کر سکتا تو قطع نظر اس کے کہ فکر و رائے کا ارتقا ختم ہو جاتا ہے' رسالت کے حقائق کو برسرحق قرار دینے کا اور کیا خارجی طریق رہ جاتا ہے۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر نبوت کا یہ تصور اس بات کا بھی مقتضی ہے کہ نبوت' ولایت اور فلسفہ و حکمت کا سرچشمہ ایک ہی مانا جائے اور یہ تسلیم کیا جائے کہ شرائع' تصوف اور فلسفے کی سرحدیں آخر میں کہیں جا کر مل جاتی ہیں' کیونکہ ذہن ایک غیر منقسم حقیقت کا نام ہے اور ان میں جو فرق ہے وہ ظہورات اور

پہلوؤں کا ہے' حقیقت اور ذات کا نہیں۔
سوال یہ ہے کہ کیا ابن خلدون ان نتائج سے متفق ہے؟ اور ان خطرات فکری سے آگاہ ہے جو اس کے تصور نبوت کو مستلزم ہیں؟ اس کے جواب میں قطعیت سے کچھ کہنا دشوار ہے۔

اعجاز کے بارے میں دو مسلک اور ان میں تطبیق کی صورت

علائم نبوت میں سے ایک علامت اعجاز بھی ہے۔ ابن خلدون اس کی توجیہ میں کہ یہ کیونکر وقوع پذیر ہوتا ہے' متکلمین اور حکما کا روایتی اختلاف بیان کرتا ہے لیکن کوئی فیصلہ کن بات نہیں کہتا کہ ان دونوں میں کون برسرحق ہے اور کس کا مسلک زیادہ صحیح ہے؟ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکما کا نظریہ اسے زیادہ پسند ہے۔

متکلمین کا معجزے کے بارے میں یہ خیال ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے براہ راست تصرف و تخلیق کا نتیجہ ہوتا ہے اور انبیا کا اس میں صرف اتنا ہی حصہ ہوتا ہے کہ انھیں پہلے سے اطلاع دے دی جاتی ہے تاکہ یہ اس پر تحدی کر سکیں۔

حکما کا کہنا ہے کہ انبیا کے نفوس میں جبلی طور پر کائنات میں تصرف کرنے کی صلاحیتیں ودیعت کی جاتی ہیں اور یہ ان کے مقدور میں ہوتا ہے کہ جب چاہیں متعین توجہ سے اکوان میں تغیر و تبدل کر سکیں۔

ہمارے نزدیک حکما و متکلمین کے مسلک میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ اس حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے کہ حضرات انبیا کے نفوس قدسیہ میں اکوان میں تغیر و تبدل کی وہ تمام صلاحیتیں امکان و اجمال کی حد تک بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں جن کی ایک خاص مقدار کو ایک ساحر کسب و اکتساب سے حاصل کرتا ہے' لیکن انبیا علیہم السلام کی زندگی کا مشن چونکہ یہ نہیں ہوتا کہ وہ خوارق دکھا کر اپنی نفسیاتی طاقتوں کا مظاہرہ کریں اور اپنی ان صلاحیتوں کا جا و بے جا استعمال کرتے پھریں اس لیے وہ ان طاقتوں کو نہ بڑھاتے ہیں نہ ان کو اس کا علم ہی ہو پاتا ہے کہ ان کی مشق و توجہ اور کامل یکسوئی سے عالم خارجی کس حد تک متاثر ہو سکتا ہے اور ان

کے التفات سے طبیعیات کے کس کس قاعدہ و قانون کو اپنی جگہ چھوڑنا پڑتی ہے۔ البتہ اللہ تعالیٰ جب چاہتا ہے ان صلاحیتوں کو بروئے کار لے آتا ہے اور جس طرح وہ دوسرے اسباب سے کام لیتا ہے ان کی قوتوں کو بھی اسی طرح اپنے تصرفات کا ذریعہ ٹھہراتا ہے۔ گویا اس کا ارادہ و اذن جب تک ان صلاحیتوں کے ساتھ مقارن نہ ہو یہ بالفعل حرکت میں نہیں آتیں اور نہ ان کا اجمال تفصیل کا روپ اختیار کرتا ہے۔

نظم مملکت اور ابن خلدون

نظام حکومت سے متعلق ابن خلدون کا ذہن صاف اور یکسو نہیں۔ کہیں کہیں اس کی تحریروں میں ایسے نظام حکومت کی تعریف مذکور ہے جس میں رعایا کے افراد زیادہ سے زیادہ حکومت کے کارخانے میں شریک ہوں۔ ظاہر ہے یہ کھلے بندوں جمہوریت کا نقشہ ہے۔ لیکن یہ جمہوریت کیونکر معرض ظہور میں آتی ہے' اس کے کیا فرائض ہیں اور بادشاہت کو اس انداز حکومت میں کیونکر بدلا جاسکتا ہے؟ اس کی یہ کوئی واضح تدبیر نہیں بتاتا۔ غالباً اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کے سامنے اسلامی مملکتوں کے سوا جو ملوکیت کے جانے بوجھے نظام پر مبنی تھیں' حکمرانی اور فرمانروائی کا اور کوئی خاکہ ہی نہیں تھا۔

اس کے ساتھ ساتھ خلافت اسلامیہ کو بھی یہ نمونے کی حکومت قرار دیتا ہے اور اس پر تفصیل سے بحث بھی کرتا ہے کہ یہ کیونکر منعقد ہوتی ہے؟ اس کے کیا شرائط ہیں اور خلیفہ پر کیا کیا فرائض عائد ہوتے ہیں۔ لیکن خلافت میں اور ملوکیت میں اس سے فی نفسہ کوئی حقیقی فارق نظر نہیں آتا۔ حتیٰ کہ یزید کے لیے امیر معاویہ کی تگ و دو بھی اس کو نہیں کھٹکتی اور وہ اس کو بھی پورے زور سے حق بجانب ٹھہرانے کی کوشش کرتا ہے' حالانکہ یہی وہ موڑ ہے جہاں سے خلافت ملوکیت کی طرف کھسکنا شروع ہوئی۔

خلافت اور ملوکیت کا درمیانی موڑ

ابن خلدون ایک جگہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ امیر معاویہ اگر ایسا نہ کرتے تو وہ

یقیناً اس پر قادر تھے' لیکن اس کا نتیجہ شاید یہ ہوتا کہ ان کی پشت پر عصبیت کی طاقتیں نہ آسکتیں۔ ہم اس سلسلے میں اس موضوع پر بحث نہیں کرتے کہ ان کے سامنے کیا مجبوریاں تھیں اور وہ ان مجبوریوں کو نمٹانے میں کس درجہ برسرحق تھے کیونکہ تاریخ اس بحث سے قریب قریب فراغت حاصل کرچکی ہے۔ کہنا یہ ہے کہ تاریخی طور پر یزید کی حکومت ہی بہر آئینہ وہ نقطہ انحراف ہے جہاں سے خلافت راشدہ نے ایک نئی کروٹ بدلی اور آگے چل کر جس نے ملوکیت کی ایک طے شدہ صورت اختیار کرلی۔ ابن خلدون کی رائے یہ ہے کہ خلافت و ملوکیت میں نفس نظام اور دستور کا کوئی فرق نہیں ہے بلکہ ان دونوں میں صرف کردار اور سیرت کا فرق ہے' لہٰذا اگر ملوک و سلاطین اپنے فرائض عدل و انصاف سے ادا کرتے رہیں تو اس سے اسلام کا منشا پورا ہوتا رہتا ہے اور ملک و خلیفہ کا ترادف قائم رہتا ہے' اور اگر کوئی بادشاہ اپنے اختیارات کو ناجائز طور پر استعمال کرتا ہے اور رعایا کی خیر سگالی اور اسلامی اقدار کی اشاعت و نمائندگی کا خیال نہیں رکھتا تو اس پر خلافت کی چھاپ زیب نہیں دیتی۔

کیا خلافت کوئی ٹکا بندھا نظام ہے یا وہ ایک خاص روح اور کردار سے تعبیر ہے؟

خلافت و ملوکیت میں حقیقی فارق نہ سمجھنے میں ابن خلدون اس لیے معذور ہے کہ خود خلافت راشدہ کسی ٹکے بندھے نظام کا نام نہ تھا اور نہ اس کا قالب اور ڈھانچہ ہی ایسا دستوری تھا کہ اس کو نظام و آئین کی موجودہ اصطلاحوں سے تعبیر کیا جاسکے اور اس سے کسی خاص نظام حکومت پر استدلال کیا جاسکے۔ کیونکہ وہ تو چند ایسے نفوس قدسیہ کا انتخاب تھا جو براہ راست مشکوۃ نبوت سے مستنیر تھے۔ جنھوں نے محض اپنے تقویٰ' اخلاق کی بلندی اور دینی بصیرت کے بل بوتے پر اسلامی معاشرے کی رہنمائی کی جو ابھی قبائلی زندگی سے چند ہی قدم آگے بڑھ پایا تھا اور بس۔ رہی یہ بات کہ مملکت کا ڈھانچہ اور اس کی تفصیلات کس ڈھنگ کی ہونا چاہئیں؟ یہ سوالات اس وقت نہیں ابھرے تھے۔ ہاں یہ کہنا صحیح ہے کہ انھوں نے

جس انداز سے معاشرے کی رہنمائی کی اور جن اخلاقی و انسانی قدروں کو اپنے عمل کا نمونہ ٹھہرایا اس سے جس نظام حکومت کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا ہے' وہ کچھ ایسا ہونا چاہیے کہ اس میں شخصی مفاد کی جھلک نہ ہو اور کسی مخصوص جتھے کی اجارہ داری نہ ہو اور نظم و نسق کا کارخانہ شورائیت پر مبنی ہو' اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اللہ تعالیٰ کے دین کے سامنے جواب دہی کا احساس اور اہتمام ہو۔ ان خصوصیات کو موجودہ عصری نظاموں میں کون زیادہ کامیابی سے نباہ سکتا ہے؟ یہ ہے بنیادی مسئلہ جو طے کرنے کا ہے' مگر اس وقت چونکہ ہمیں صرف ابن خلدون ہی کے سیاسی افکار و نظریات سے تعرض کرنا ہے' اس لیے اس پر تفصیل کے ساتھ کچھ کہنا غیر متعلق بھی ہوگا اور غیر مفید بھی۔ لہٰذا اس بحث کو یہیں چھوڑ کر آگے بڑھتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ حکومت کا کیا تفصیلی تصور اس کے ذہن میں ہے۔

حکومت کے تین خانے۔ ملوکیت' سیاست عقلی اور خلافت

ابن خلدون حکومت کو تین خانوں میں تقسیم کرتا ہے۔ ایک کا نام ملوکیت ہے۔ دوسری قسم کو وہ سیاست عقلی سے تعبیر کرتا ہے اور تیسرے انداز فرمانروائی کا نام خلافت ہے۔

ملوکیت تو اپنے معنوں میں معروف ہے' اس لیے اس کی تعریف کی حاجت نہیں۔ سیاست عقلی ایسے نظام حکومت سے تعبیر ہے جس کو سب متعلقہ اشخاص مانتے ہوں' اور اس کی بنیاد سیاسی مصالح کی بنا پر ہو' شرائع اور مذہب پر نہ ہو جیسے اس زمانے میں ایرانیوں اور دوسری غیر دینی اقوام کا نظام حکومت تھا۔ ابن خلدون کا خیال ہے کہ یہ نظام بھی اس لائق ہے کہ چل سکے' لیکن اسی وقت تک جب تک کہ نظم و نسق کے چلانے والوں کا احترام دلوں میں جاگزین رہے۔

"دوسرا نظام وہ ہے جو شرع کی بنیادوں پر استوار ہوتا ہے۔ یہ زیادہ نافع ہے۔ کیونکہ اس میں انسان کے صرف مادی اور دنیاوی مفاد ہی کو مدنظر نہیں رکھا جاتا ہے بلکہ عقبیٰ و آخرت کی مصلحتوں کی بھی اس میں رعایت رکھی جاتی ہے اور بادشاہوں اور رعایا دونوں کے لیے ایک مساوی نقطہ نظر مہیا کیا جاتا ہے۔"

ابن خلدون بلاشبہ اس نظام حکومت کو دینی کہتا ہے اور خلافت سے تعبیر کرتا ہے اور اسکے بارے میں اس کا یہ حسن ظن ہے کہ اس میں صلاح دنیا کے ساتھ ساتھ صلاح عقبیٰ کا بھی اہتمام ہے۔

خلافت کا مزاج دنیاوی ہے

لیکن آپ یہ پڑھ کر حیران ہوں گے کہ ایک دوسری جگہ جہاں وہ عہد صحابہ کی لڑائیوں سے بحث کرتا ہے' اس دلچسپ نکتے کی وضاحت کرتا ہے کہ خلافت کا مزاج اور نیچر سراسر دنیاوی ہے اور یہ قطعاً" دینی رکن نہیں۔ کیونکہ اس کا منشا محض مصالح عباد کی رعایت رکھنا ہے۔ یہی سبب ہے کہ دوسرے ارکان مذہب کی طرح اس کی تفصیلات کتاب و سنت میں مذکور نہیں ہیں۔ اس کے خیال میں اس کی اہمیت آنحضرتؐ کے بعد اس لیے بڑھ گئی کہ مسلمانوں کو ایک کلمہ پر جمع کرنے کی اور کوئی صورت ہی نہ تھی۔ چنانچہ اس کے اپنے الفاظ میں آنحضرتؐ نے تو اسے اتنا ضروری بھی نہیں سمجھا کہ اس کے لیے اپنے بعد کسی کا تقرر فرما دیتے۔

ابن خلدون چونکہ اس کو ایک دنیاوی مسئلہ سمجھتا ہے اس لیے منجملہ دوسری شرائط کے اس کے لیے عصبیت کو بھی ضروری ٹھہراتا ہے۔

کیا بیک وقت دو نظام مملکت متوازی طور پر چل سکتے ہیں؟ شرائط خلافت

کیا بیک وقت مسلمانوں میں دو متوازی خلافتوں کا تصور ممکن ہے؟ ابن خلدون کی رائے ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے' لیکن اس وقت جب اسلامی سلطنت اتنا پھیلاؤ اختیار کر لے کہ ایک خلیفہ تنہا اس پر قابو نہ پا سکے۔

ایک اہم سوال یہ ہے کہ خلیفہ کا تقرر کون کرے؟ کیا براہ راست عامتہ الناس یا ارباب حل و عقد؟ ابن خلدون کا جواب یہ ہے کہ ارباب حل و عقد۔ لیکن دستور و آئین کی اصطلاح میں ارباب حل و عقد کا اطلاق کن لوگوں پر ہوتا ہے؟ اس کی یہ کوئی وضاحت نہیں کرتا۔

کیا خلیفہ معزول بھی ہو سکتا ہے؟ اس تنقیح کا کوئی صاف صاف جواب مقدمے سے نہیں ملتا۔ خلیفہ جس شخص کو منتخب کیا جائے' ابن خلدون اس کے لیے چار شرطیں ضروری ٹھہراتا ہے:

(1) علم

(2) عدالت

(3) کفایت

(4) حواس و اعضا کی سلامتی

علم سے مراد معمولی و رسمی علم نہیں بلکہ ایسا علم ہے جس سے خلیفہ استنباط مسائل پر قادر ہو سکے۔

عدالت سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ صحیح اسلامی زندگی کا ترجمان ہو اور کوئی چیز اس میں ایسی نہ پائی جائے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ مبتدع ہے یا کھلے بندوں محظورات کا ارتکاب کرتا ہے۔

کفایت سے یہ مقصود ہے کہ یہ اقامت حدود پر قدرت رکھتا ہو' لڑائیوں میں حصہ لے سکتا ہو' فن حرب کی باریکیوں سے واقف ہو' عصبیت اور اس کے احوال پر نگاہ رکھتا ہو۔ بڑے بڑے گھاگ سیاسیین کے ہتھکنڈوں کو پہچانتا ہو اور سیاسیات کا عملی تجربہ رکھتا ہو۔

حواس و اعضا کی سلامتی سے غرض یہ ہے کہ خلیفہ میں ایسا کوئی نقص نہ ہونا چاہیے جو بالواسطہ یا بلاواسطہ اس کے اعمال پر اثر انداز ہو' جیسے جنون' نابینا پن یا بہرہ اور گونگا ہونا وغیرہ۔

خلیفہ کے لیے قریشی النسب ہونے کی شرط جیسا کہ باقلانی کا خیال ہے' ایک وقتی شرط تھی' جو اب ضروری نہیں اور یہ دراصل کفایت ہی کا ایک جز ہے' مستقل بالذات شرط نہیں۔ اس موضوع پر اس نے تفصیل سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جو بڑی حد تک معقولیت پر مبنی ہیں اور ان کا صحیح لطف چونکہ اصل کتاب ہی کے مطالعہ سے اٹھانا ممکن ہے' اس لیے ہم ان کا یہاں ذکر کرنا غیر ضروری سمجھتے ہیں۔ ان کو کتاب ہی میں "خلافت کے شرائط" کے ضمن میں

دیکھیے۔

علوم و فنون کی بحث اور عمرانیات

آٹھویں صدی ہجری تک علوم و فنون کا جو انداز رہا اور جس نہج سے تعلیم و تعلم کی گاڑی چلتی رہی' ابن خلدون نے بھی اس پر بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ اس میں کس کس نوعیت کی غلطیوں کا ارتکاب ہو رہا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ایسی بحثوں کا مقدمہ سے کوئی تعلق ہے؟ جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ بحث دو اعتبار سے اس لائق تھی کہ مقدمہ کا جزو ترکیبی بنتی۔ ایک تو اس لیے کہ اگرچہ اس کا موضوع عمرانیات ہی ہے جیسا کہ ابتدائی سطور میں ابن خلدون نے تصریح کی ہے' لیکن اس کا مزاج بہر آئینہ موسوعی ہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں دنیا بھر کی معلومات سے تعرض کرنا ضروری سمجھا گیا ہے۔ اس بنا پر حد درجہ مناسب تھا کہ علوم و فنون اور تعلیم و تربیت کے بارے میں بھی جو اس کے مخصوص خیالات ہیں' ان کا اس میں بیان ہوتا۔ دوسرے یہ کہ علوم و فنون بھی درحقیقت ایک عمرانی ظہور ہی کا نام تو ہے' کیونکہ جب تک انسانوں کا کوئی گروہ منضبط معاشرے کی شکل اختیار نہیں کرتا اور اس کے سامنے عمرانی اقدار نہیں ہوتیں' اس وقت تک علوم و فنون کی سطحیں بھی اس میں نہیں ابھر پاتیں اور نہ اس میں ان کی ضرورت ہی کا احساس ہوتا ہے۔

ابن خلدون چونکہ اس نقطہ باریک تر سے خوب واقف ہے کہ علم بحث و تمرین اور مشاہدہ و تجربہ پر مبنی ہے اور یہ چیزیں ایک ایسے معاشرے ہی میں میسر آسکتی ہیں جس نے باقاعدگی اور انضباط کا قالب اختیار کر لیا ہو' لہٰذا اگر مقدمہ کے آخری ابواب میں اس نے اس موضوع پر گفتگو کی ہے تو نہ صرف یہ کہ اس کی ایک تاریخی اہمیت ہے بلکہ عمرانی قدر و قیمت بھی ہے۔ علاوہ ازیں اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون کے نزدیک عمرانیات کی سرحدیں کہاں سے کہاں تک وسیع اور ممتد ہیں۔

عزت نفس کی قدر و قیمت ـــــ مار پیٹ سے کبھی

اچھے نتائج پیدا نہیں ہوتے

تعلیم کے بارے میں ابن خلدون اس چیز کو بڑی اہمیت دیتا ہے کہ **متعلمین** کی عزت نفس کو مجروح نہ کیا جائے اور مار پیٹ اور جسمانی ایذا سے حتی الامکان پرہیز کیا جائے' کیونکہ اس سے طلبہ میں اونچے اور حوصلہ مندانہ جذبات نہیں پیدا ہوسکتے جو زندگی کا ماحصل ہیں۔ اس کا استدلال اس سلسلے میں بڑی استواری لیے ہوئے ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ تاریخ میں ان قوموں کے حالات پڑھیے جو بیچاری ہیشہ اجانب کی محکومی و تغلب کا شکار رہیں اور طرح طرح کے مظالم اور سختیاں برداشت کرتی رہیں۔ کیا ان میں علو عزائم اور کردار کا کوئی ثبوت ملتا ہے؟ بعینہ یہی حال ان طلبہ کا ہے جو اساتذہ کے قہر و جبر کا تختہ مشق بنے رہیں' کیونکہ جو بات قوموں کے حق میں صحیح ہے وہی ان کے حق میں صحیح ہونی چاہیے۔ اگر آزادی کی فضا میں تعلیم کے مشغلے کو جاری رکھیں گے اور ان پر اساتذہ کا غیر ضروری اور غیر اخلاقی دباؤ نہیں ہوگا تو ان میں اونچے قسم کے جذبات پیدا ہوں گے' ورنہ گھٹیا پن آئے گا اور ایسے اخلاق رذیلہ ابھریں گے کہ جن سے مدت العمر تک پیچھا چھڑانا مشکل ہو جائے گا۔

تعلیم کے بارے میں اس نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے' اس نکتے کو اس کے گردو پیش مروجہ نظام تدریس میں بنیادی حیثیت حاصل ہونا چاہیے کہ ہر قیمت پر طلبہ کے طبعی نشاط اور نفسی پندار کو محفوظ رکھا جائے تاکہ ان میں ایسے لوگ پیدا ہو سکیں جو آئندہ چل کر علم کی بڑی بڑی مہمات کو اولوالعزمانہ طور پر سر کرسکیں۔ تقلید جامد کے ٹکے بندھے تقاضوں سے ہٹ کر علم و فن کی نئی نئی شاہراہوں پر دوڑ سکیں اور اجتہاد و استنباط کے کواڑوں پر پوری علمی جرأت کے ساتھ دستک دے سکیں۔

ابن خلدون کو اپنے زمانے کے نظام تعلیم میں یہ چیز بہت کھٹکتی ہے کہ اس میں طلبہ کی ذہنی صلاحیتوں کا مطلق خیال نہیں رکھا جاتا۔ مثلاً یہ نہیں دیکھا جاتا کہ پہلے کیا پڑھانا چاہیے۔ بعد میں کن معارف کی طرف توجہ دلانا چاہیے۔

تدریج نہ صرف فطرت کا ضروری تقاضا ہے بلکہ اس لائق ہے

کہ اسے تعلیمات میں بھی آزمایا جائے۔ مسئلہ تعلیم کا گردوپیش سے لگاؤ اور شروح و مختصرات کی کثرت کی مضرتیں

اس کے خیال میں تدریج نہ صرف فطرت کا ضروری تقاضا ہے بلکہ اس لائق ہے کہ اسے تعلیمات میں بھی آزمایا جائے۔ اس کا شکوہ ہے کہ بعض مشائخ اور علما ابتدا ہی میں اپنے طلبہ کے سامنے وہ انتہائی معلومات اگل دینے کے عادی ہیں جن کی نشان دہی کہیں آخر میں جا کر کرنا چاہیے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ طلبہ کے ذہن کٹھل ہو جاتے ہیں اور وہ علم کی صحیح روشنی سے محروم رہتے ہیں۔ ایک افسوسناک برائی اس کی رائے میں یہ ہے کہ علوم اور خارجی دنیا میں جو ایک قدرتی ربط اور تعلق ہے اس کو تعلیم میں نظرانداز کر دیا جاتا ہے اور تجرید کی ایک ایسی فضا پیدا کی جاتی ہے کہ عملی دنیا میں جس کا کہیں وجود نہیں ہوتا۔ اس کا کہنا ہے کہ علوم کی تدوین اور تعلیم اس طریق سے ہونا چاہیے کہ خارجی عالم سے اس کا یہ لگاؤ قائم رہے تاکہ اس عالم واقعی و خارجی کے نظائر و امثال سے تعلیمی مسئلوں کا حل ڈھونڈنے میں کوئی دشواری محسوس نہ ہو۔

آٹھویں صدی تک علوم و فنون میں شروح و مختصرات کی وہ بوقلمونی رہی' اور جواب تک قائم ہے کہ طالب علم کے لیے یہ سخت مشکل ہو گیا کہ وہ اس ہفت خواں کو آسانی سے طے کر سکے اور ان تمام فنون میں کما حقہ' مہارت پیدا کر سکے۔ ابن خلدون کا خیال ہے اور بالکل بجا ہے کہ ان حالات میں ساری عمر کھپا دینے کے بعد بھی کسی شخص کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ یہ دعویٰ کرے کہ مروجہ علوم کی تمام مطولات اور مختصرات کو اس نے اپنے ذہن و فکر میں سمو لیا ہے۔ اس لیے اس کا تجربہ پر مبنی مشورہ یہ ہے کہ طالب علم بجائے اس کے کہ اس پورے بحرزخار کی شناوری کریں اور بیک وقت ان سب علوم کو حلق سے نیچے اتارنے کی بے سود کوشش میں اپنا وقت ضائع کریں' ہر ہر علم میں اپنا اتنا ہی حصہ لگائیں جتنا کہ ضروری ہے اور اس میں بھی تدریج کے اصول کو ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ یعنی پہلے تو آسان اور ابتدائی کتابیں ہی پڑھنے پر اکتفا کریں اور پھر اس کے بعد شروح

اور مطولات کا مطالعہ کریں کیونکہ اگر وہ قدر ضروری پر اکتفا نہیں کریں گے تو علوم آلیہ میں بھی دسترس حاصل نہ ہوسکے گی چہ جائیکہ علوم عالیہ تک قدم بڑھائے جائیں۔

نحو ہی کو مثال کے طور پر لیجیے۔ اگر کوئی شخص قدر ضروری پر اکتفانہیں کرے گا اور یہ چاہے گا کہ اس پر پورا پورا عبور حاصل کرے تو اسے کئی ابتدائی کتابوں کے بعد سیبویہ پڑھنا پڑے گی۔ اس کے بعد اس کی متعدد شروح کی باری آئے گی۔ پھر ان اختلافات کو یاد رکھنا پڑے گا جو بصرہ و کوفہ اور اندلس میں باہمی میل جول سے ابھرے اور پھر ان اختلافات کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے اشعار' امثال اور ادبی عبارات کا معتدبہ ذخیرہ ذہن میں محفوظ رکھنا پڑے گا۔ بتایئے اتنی استعداد کس میں ہے اور کس کا جگر ہے کہ صرف نحو سیکھنے کے لیے عمر عزیز یوں ضائع ہونے دے۔ (9)

اغلاق متون کا شکوہ

اس وقت کے متون کے بارے میں جو زیر تدریس تھے' اس کا بہت بڑا اعتراض یہ ہے کہ ان میں حد سے زیادہ اختصار ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ طالب علم کی ساری کوششیں اسی میں صرف ہو جاتی ہیں کہ عبارات کے اغلاق سے کیونکر دامن چھڑائے اور اس اغلاق میں جو معنی پنہاں ہے اس تک کیونکر پہنچے؟ بلکہ صحیح تر یہ حقیقت ہے کہ اس پیرا یہ بیان میں الفاظ کا جامہ اتنا تنگ ہو گیا ہے کہ معانی کی کوراس میں بالکل دب کے رہ گئی ہے۔ اس نوع کی کتابوں سے طالب علم کیا حاصل کرسکتے ہیں؟ افسوس یہ ہے کہ ابن خلدون نے اپنے دور کے تعلیمی نظام کی جن برائیوں کی نشان دہی کی ہے وہ آج تک جوں کی توں موجود ہیں۔ ہمارے مدارس میں آج بھی عزت نفس اور طلبہ کی خودداری کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی۔ آج بھی تعلیم میں تدریج اور سہولت کا کوئی خیال نہیں رکھا جاتا' اور آج بھی کتابوں کے اغلاق و اختصار کا یہ عالم ہے کہ ذہین سے ذہین طالب علم بھی مرجع اور ضمیر کے درمیان جو فاصلہ ہے اس کو طے کرنے میں عمریں کھپا دیتے ہیں اور نہیں

جانتے کہ علم کی صحیح چاشنی کیا ہے؟

مقدمہ کا پہلا ترجمہ - ابن خلدون کو کیوں فروغ ہوا؟

یہ ہیں اختصار کے ساتھ وہ مضامین جن کی وجہ سے ابن خلدون نے مغرب میں قبول عام کی سند پائی۔ مقدمہ کا پہلا ترجمہ ترکی میں محمد صاحب آفندی پیرزادہ نے احمد ثالث کے زمانے میں کیا۔ اس کے بعد فرانسیسی میں سب سے زیادہ اس کے تراجم چھپے اور اس کے بارے میں اقتباسات' ملفوظات اور ضروری وضاحتوں کا گویا انبار سا لگ گیا۔ دہ سلان کی کوششوں نے اس سلسلے میں زیادہ شہرت پائی۔ اطالوی' جرمن اور لاطینی زبانوں میں بھی اس کے معارف کو منتقل کیا گیا۔ فرانسیسی میں ڈاکٹر طہ حسین کی کتاب نے ابن خلدون کے متعلق نئے تنقیدی زاویوں کو پیش کیا جس کا عربی ترجمہ ہمارے پیش نظر ہے اور ہم نے کہیں کہیں اس کے خیالات سے اظہار اختلاف بھی کیا ہے' لیکن اس کے باوجود اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہی پہلی کوشش ہے جس کو مستند قرار دیا جاسکتا ہے۔

اس کے علاوہ کریمر' فلنٹ اور پانز کی تصنیفات میں کچھ اور تراجم کا بھی سراغ ملتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ابن خلدون کو مغرب میں اتنا فروغ کیوں ہوا حتیٰ کہ غزالی اور ابن سینا سے بھی بڑھ چڑھ کر اس کی آؤ بھگت ہوئی؟ اس کی دو وجہیں سمجھ میں آتی ہیں۔ ایک تو اس کا مخصوص انداز فکر ہے یعنی مختلف مسائل پر غور کرنے کا ڈھنگ۔ جیسا کہ آپ نے محسوس کیا ہوگا ایسا حقیقت پسندانہ اور اس طرح شواہد پر مبنی ہے جو مغرب کو دل سے پسند ہے۔ دوسرے اس کے افکار و تصورات ایسے ایسے موضوعوں سے متعلق ہیں جن کی توقع ایسے مصنف سے نہیں کی جاسکتی جس نے آٹھویں صدی ہجری میں علوم و فنون کی منزلیں طے کی ہوں' کیونکہ ایک طرف تاریخ اسلامی کا یہ وہ دور ہے جس سے انحطاط و تنزل نے عالم اسلامی کے گرد گھیرے ڈال رکھے تھے اور دوسری طرف یہ زمانہ یورپ میں ٹھیک وہ زمانہ ہے جب کہ ابھی اس نے بصیرت کی آنکھیں نہیں کھولی تھیں اور کلیسا کے

دست تظلم سے رہائی نہیں پائی تھی۔

افکار ابن خلدون سے دلچسپی کے اسباب

افکار ابن خلدون سے ہماری دلچسپی کے اسباب کیا ہیں؟ اور ہم نے تلخیص و ترجمہ کے لیے مقدمہ کا کیوں انتخاب کیا ہے؟ اس بات کو جاننے کے لیے اس پچھواڑ کا جاننا ضروری ہے کہ ہم چاہتے کیا ہیں؟ ہماری آرزو بالکل سادہ ہے اور وہ یہ ہے کہ مسلمان پھر سے اپنی علمی خدمات کا جائزہ لیں اور یہ دیکھیں کہ ہمارے اسلاف نے علوم و معارف کے قافلوں کو کس منزل پر چھوڑا تھا اور پھر کہاں کہاں اور کس کس مقام پر یورپ نے ان قافلوں کی رہنمائی میں آگے بڑھنا اور ترقی کرنا شروع کیا۔

ہمارے نزدیک اپنی علمی تاریخ میں اس طرح کا احتساب اس بنا پر ضروری ہے کہ ترقی و احیا کی کوششیں اس وقت تک پروان چڑھنے والی نہیں جب تک کہ مسلمانوں کو اس حقیقت کا پورا پورا احساس نہ ہو جائے کہ دنیا کی علمی ثروت میں ان کا حصہ کیا ہے؟ اور دنیا نے اس ثروت میں کس درجہ اضافہ کیا ہے؟

احتساب کا لفظ ہم عمداً" استعمال کر رہے ہیں۔ اس سے مقصود یہ واضح کرنا ہے کہ اسلاف کی علمی کوششوں کے بارے میں محض مدح سرائی اور قصیدہ خوانی مفید نہیں جس کا کہ بارہا اعادہ کیا گیا ہے' کیونکہ اس سے ایک طرف تو غلط قسم کے خود پسندانہ پندار کے ابھرنے کا اندیشہ ہے جو سخت گمراہ کن ہے اور سخت مضر بھی۔ دوسری طرف اس طریق فکر میں یہ خامی ہے کہ اس طرح ہمیں یہ نہیں معلوم ہو پاتا کہ ہمارے گرد و پیش علوم و فنون کس تیز رفتاری سے بڑھ رہے ہیں اور ہم ان سے کتنا پیچھے ہیں؟

یوں بھی صحیح تنقید اور بے لاگ احتساب ہی وہ شے ہے جس سے قومیں زندگی کا راز سمجھ پاتی ہیں اور اسی سے زندہ قوموں کو اندازہ ہوتا ہے کہ آگے بڑھنے اور ترقی کرنے کے لیے ہمیں تگ و دو اور سعی و جہد کو از سرنو کہاں سے

شروع کرنا چاہیے اور کن کن سمتوں میں ہمت و طلب کے قدم بڑھانا چاہئیں۔
یہ واقعہ ہے کہ دیکھتے دیکھتے پچھلی دو تین صدیوں ہی میں یورپ کہاں سے کہاں پہنچ گیا ہے' اور علم و معارف کی برق رفتاری نے مشرق کو بہت پیچھے چھوڑ دیا ہے۔ اس کا اندازہ کرنے کے لیے بھی ایک عرصہ چاہیے اور جب تک ان تمام علوم کو اردو میں منتقل نہیں کیا جاتا اور اپنے قدما کی ثروت علمی کی ٹھیک ٹھیک قدر و قیمت متعین نہیں کی جاتی اس وقت تک مغرب اور مشرق میں ارتقا و تخلف کی جو نسبت اور دوری ہے وہ بالکل نہیں معلوم ہو سکتی اور آگے بڑھنے کا داعیہ قطعی نہیں ابھر سکتا۔ سائنس کے فتوحات روز روز بڑھ رہے ہیں اور عجیب و غریب نظریات کو جنم دے رہے ہیں۔ نفسیات کے جدید اکتشافات نے جبر و اختیار کی پرانی بحثوں کو نئے زاویوں سے سلجھانے کی کوشش کی ہے' اور ذہن انسانی کی تحیر زائیوں کی ایسی ایسی تشریحیں پیش کی ہیں کہ جن سے اگرچہ اخلاق و عوائد کی نئی نئی پیچیدگیاں دور ہو گئی ہیں مگر کئی کئی اور الجھنیں ابھر بھی آئی ہیں۔ اقتصادیات میں سرمایہ داری اور اشتراکیت نے پوری دنیا کے نظام زیست کو دو حریف کیمپوں میں تقسیم کر دیا ہے اور اسی طرح سیاسیات نے عرصہ ہوا ابتدائی قبائلی تقاضوں سے آگے بڑھ کر ایک فن' ایک نظام حکومت اور ایک مخصوص انداز مملکت کی صورت اختیار کر لی ہے۔ یعنی غور و فکر کا سارا نقشہ ہی بدل چکا ہے اور کہنے اور سننے تک کے اسالیب میں فرق آگیا ہے۔ ان حالات میں یہ کس درجہ ضروری ہے کہ ہم اپنے ہاں کی ثروت علمی کا دیانت اور جرأت سے جائزہ لیں اور ان میں جو حکیمانہ افکار اور تصورات ہیں' ان میں کھوٹے اور کھرے اور صحیح اور غلط کا ایک معیار ٹھہرائیں اور پھر جو جو خیالات ان میں سے جچیں اور عقل و خرد اور تجربہ و شواہد کی کسوٹی پر پورا اتریں ان کو رہنے دیں' بلکہ ان کو بازار علم و دانش میں رواج دیں اور جو موجودہ مسلمات ذوق و خرد کے منافی ہوں ان کو مسترد کر دیں۔
اگر عیسائیت اور کلیسا ایسی فرسودہ چیز کو ایک مرتب تھیالوجی کے روپ میں پیش کرنا ممکن ہے اور قرون وسطیٰ کے قوانین و افکار کو نئے سانچوں میں ڈھالا جا سکتا ہے' تو یقین جانیے کہ اسلام اور اسلامی علوم و معارف کے بارے میں تجدید

واحیا کا کام کہیں سہل ہے یعنی عروس جمیل کے لیے لباس حریر کا مہیا کرنا کیا دشوار ہے؟ کیونکہ یہ تو پہلے قدم ہی پر جن تصورات زندگی کی تلقین کرتا ہے وہ عقل و تجربہ کی استواریوں پر مبنی ہیں۔ اس سلسلے میں جو کام کرنے کا ہے وہ یہ ہے کہ ایک طرف تو اپنے اسلاف کے لٹریچر میں سے جہاں جہاں اچھے اور صحت مند تصورات ملیں چاہے وہ فقہ سے متعلق ہوں' چاہے ان کا تعلق علم الکلام اور فلسفہ سے ہو اور چاہے اخلاق و تصوف سے' ان کو اجاگر کیا جائے اور ایک خاص سلیقہ اور ذوق سے ترتیب دیا جائے۔ دوسری طرف مغرب کی ترقیات علمی سے اپنے ادب کو مالا مال کرنے کی مساعی برابر جاری رکھی جائیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ایک عرصے کی دو طرفہ محنت و کاوش سے مشرق و مغرب باہم گلے ملیں گے اور مرج البحرین کا سا منظر پیدا ہو گا اور وہ اختلاف و تفاوت قطعی دور ہو جائے گا جو اس وقت تک موجود ہے اور طبائع کو کھٹکتا ہے۔ عصر حاضر کی یہ کتنی بڑی خدمت ہے' اس کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ البتہ اس کام کے بارے میں صرف یہ کہنا ہے کہ یہ سستی' خطیبانہ اور اتھلی قسم کی مذہبی کوششوں سے بالکل مختلف ہے۔ یہ محنت اور جگر کاوی چاہتا ہے۔ ایثار و استقلال کا متقاضی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ علمی دیانت اور جرأت کا طالب ہے۔

ادارہ ثقافت اسلامیہ اسی مقصد کے لیے وجود میں آیا ہے اور اس کا اولین نصب العین ہی یہ ہے کہ اس انداز کی علمی مساعی کی حوصلہ افزائی کی جائے۔

ابن خلدون کی معرکہ آرا کتاب "مقدمہ" چونکہ ایسے ہی افکار پر مشتمل ہے' جو تاریخ' معاشرہ' اخلاق و عوائد اور علوم و فنون سے متعلق گہرے اور نئے زاویہ ہائے نظر کے حامل ہیں اور جن کو بجا طور پر ہم اپنی علمی دولت ٹھہرا سکتے ہیں' اس لیے اس کی اشاعت گویا اسی مطلوبہ منزل اور نصب العین کی طرف ایک قدم بڑھانا ہے۔

یہ لفظی ترجمہ ہرگز نہیں' کیونکہ لفظی ترجمے سے بسا اوقات اصل غرض ہی فوت ہو جاتی ہے' اس کو ضروری مطالب کی تلخیص کہنا زیادہ موزوں ہو گا۔ اس

میں ہم نے اس بات کا التزام تو البتہ کیا ہے کہ کوئی چیز ایسی نہ لکھی جائے جو اصل کتاب میں نہ ہو۔ لیکن مقدمہ کے طرز بیان کا تتبع نہیں کیا گیا۔ چنانچہ جن تبدیلیوں کو ہم نے ناگزیر سمجھا ہے وہ یہ ہیں کہ کہیں مقدم موخر ہوگیا ہے اور کہیں موخر مقدم' انشا کو خبر سے اور خبر کو انشا سے بدلا گیا ہے' اور کہیں کہیں بعض چیزیں حذف بھی ہوئی ہیں۔ یہ سب اس لیے کیا گیا ہے تاکہ اردو میں یہ گراں مایہ مطالب بیگانہ اور اجنبی محسوس نہ ہوں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ہر زبان کا اپنا ایک انداز بیان ہوتا ہے۔ اسی طرح اردو بھی اگر عربی سے الگ اپنا ایک منہاج اور طریق رکھتی ہے تو اس میں کوئی اعتراض نہ ہونا چاہیے۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ حتیٰ الامکان یہ اسلوب و منہاج قائم رہے۔

ضمنی اور بغلی سرخیوں میں ہم نے اس بات کا خاص طور پر خیال رکھا ہے کہ اس کے محتویات کو پوری طرح گھیرلیں اور کوئی ایسا نادر اور اچھوتا نکتہ چھوٹ نہ جائے جو لائق مطالعہ ہو۔ اس تلخیص کے پیش کرنے میں ہم کس درجہ کامیاب رہے ہیں اور کس حد تک ہم نے ان مقاصد کی تکمیل کی ہے جن کا ذکر ہم کر آئے ہیں' اس کا فیصلہ قارئین کے ہاتھ ہے۔ ہماری دعا صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری ان کوششوں کو قبول فرمائے اور وہ وقت جلد آئے جب مسلمان پھر سے علوم و فنون کی طرف متوجہ ہوں اور ان کا عقم دور ہو' اور یہ اپنے میں ابن خلدون' غزالی اور ابن تیمیہ ایسے نابغہ روزگار اشخاص کو دوبارہ دیکھ سکیں۔ آمین یا رب العلمین۔

حواشی

1- ابن خلدون کے اپنے الفاظ اس سلسلے میں یہ ہیں **لا اذکر من نسبی الی خلدون غیر هذه العشرة ویغلب علی الظن انهم اکثر- وانه سقط مثلهم عددا" لان خلدون هذا هو الداخل الاندلس فان کان اول الفتح فالمدة لهذه العهد سبع مائته سنته فیکونون زهاء العشرین و نسبنا فی حضر موت من عرب الیمن الی وائل بن حجر من اقیال العرب معروف وله صحبته-** (تاریخ ابن خلدون جلد 7' صفحہ 379)-

2- بعض مستشرقین نے اس واقعہ کو اس بنا پر جھٹلانے کی کوشش کی ہے کہ اس کا راوی عرب شاہ ہے اور عرب شاہ ابن خلدون کے معاملے میں مستند نہیں سمجھا جاتا' لیکن اس اشکال کا کیا حل ہے کہ ابن خلدون نے "رحلہ" میں خود اس بات کو بغیر کسی ادنیٰ جھجک اور احساس ندامت کے بیان کیا ہے-

3- ابن خلدون- مصنفتہ شمیڈٹ-

4- سٹڈی آف ہسٹری- جلد 3-' صفحہ 322-

5- مقدمہ- باب تاریخ کیا ہے-

6- انسائیکلو پیڈیا آف دی سوشل سائنسز' جلد ہفتم و ہشتم

7- مقدمہ- باب انسان مدنی الطبع ہے-

8- مقدمہ- باب حقیقت نبوت-

9- اس سلسلے میں ایک بزرگ ابو عبداللہ کافیجی کا لطیفہ سننے کے لائق ہے- سیوطی نے ان کے علم و فضل اور زہد و تقویٰ کی بڑی تعریف کی ہے- ان کا کہنا ہے کہ میں نے چودہ برس تک ان کے معارف علمی کی خوشہ چینی کی ہے- ایک دن حاضر ہوا تو فرمایا جانتے ہو زید قائم کا اعراب کیا ہے؟ میں نے عرض کیا' حضور ہم کیا بچے ہیں جو اس کا اعراب بتائیں- فرمایا نہیں' یہ نحو کا اہم موضوع ہے- چنانچہ انھوں نے اس پر ایک سو تیرہ مسائل کی نشان دہی کی- اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہمارا

مذاق علمی کیا تھا؟ ہم کیونکر زید و بکر ہی سے چمٹے رہے جب کہ یورپ نے بڑھ کر زمین و آسمان کا جائزہ لے ڈالا۔

مقدمہ ابن خلدون

ضروری ابواب کی تلخیص و تبویب

(1)
تاریخ کیا ہے؟

تاریخ

گذشتہ قوموں کے حالات' ان کے اخلاق و عوائد' اور انداز سیاست کا بیان کہ معمورہ ارض پر کن کن قوموں نے کن حالات میں فرمانروائی کے تخت بچھائے' انبیا و حکما نے کیا ہدایات دیں اور ہماری عبرت پذیری کے لیے اپنی زندگیوں میں کیا کیا نمونے چھوڑے۔

اس کے تقاضے

مورخ کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ محض نقال نہ ہو بلکہ تاریخ سے متعلقہ تمام علوم کو جانتا ہو۔ اسے اچھی طرح معلوم ہونا چاہیے کہ حکمرانی و سیاست کے قواعد کیا ہیں؟ موجودات کی طبیعت کس ڈھب کی ہے؟ مختلف قوموں کا مزاج کیسا ہے؟ زمان و مکان کی بوقلمونی سے احوال و عوائد کے گوشے کیونکر متاثر ہوتے ہیں؟ مختلف مذاہب اور فرق میں کیا حدود اختلاف ہیں اور کہاں ان کی وحدت کے ڈانڈے ملتے ہیں؟ اسی طرح یہ بھی جاننا چاہیے کہ حال کیا ہے اور اس میں اور ماضی میں کیا کیا چیزیں ملتی جلتی ہیں اور کن نکات پر اختلاف ہے؟ تاکہ جو موجود ہے اس کی مناسبتوں اور مشابہتوں سے ماضی کے دھندلکوں کی تشریح کی جائے۔

جو لوگ ان نزاکتوں کو نہیں سمجھتے اور اس حقیقت کو نہیں جانتے کہ تاریخ کا ہر ہر واقعہ صرف ایک مفرد واقعہ ہی نہیں ہوتا بلکہ اپنے اندر کئی پہلو رکھتا ہے اور کئی سمتوں سے اس کی حقانیت پر روشنی پڑ سکتی ہے' وہ ہولناک غلطیوں میں

الجھ کر رہ جاتے ہیں اور ایسے ایسے لاطائل قصوں کو تاریخ کے ابواب میں پیش کرتے ہیں جو قطعی مہمل اور مضحکہ خیز ہوتے ہیں۔

اسی طرح ایک مورخ کے لیے اس حقیقت کا جاننا بھی ضروری ہے کہ تاریخ میں اگرچہ اس زمانے کے مخصوص لوگوں کا ذکر ہوتا ہے' متعین واقعات اور بڑے بڑے حوادث کی تفصیلات ہی بیان کی جاتی ہیں' تاہم اس عصر کے تمام حالات' جغرافیہ اور جزئیات اس نوع کی ہوسکتی ہیں جن سے ان کی توضیح ہوسکے' اس لیے ایک محقق کو ان حالات کو نظرانداز نہیں کرنا چاہیے اور قدم انہی کی روشنی میں آگے بڑھانا چاہیے ورنہ لغزش کا سخت امکان ہے۔

تاریخ تغیرپذیر ہے

جیسا کہ مسعودی نے لکھا ہے:

"ایک بہت بڑا نکتہ اس سلسلے کا یہ ہے کہ قومیں مختلف سیاسی کروٹوں سے برابر بدلتی رہتی ہیں اور ایک ہی حالت پر قائم نہیں رہتیں' ان کے مزاج' عوائد اور رسمیات ان تبدیلیوں سے اتنا متاثر ہوتے ہیں کہ گویا بالکل ایک نئی قوم معرض وجود میں آگئی ہے' اس لیے مورخ کو اس بات کا بھی خیال رکھنا پڑے گا کہ کسی حکومت کی تبدیلی سے قوم میں کیا کیا تغیرات رونما ہوتے ہیں اور عرف و اصطلاح کے کون کون سے حصے قانون تغیر و تبدل کی نذر ہوچکے ہیں۔"

تاریخی لغزشوں کی چند مثالیں

جن لوگوں نے تاریخی واقعات بیان کرتے وقت ان تقاضوں کو ملحوظ نہیں رکھا اور ان اصولوں کی روشنی میں واقعات کی چھان بین نہیں کی' وہ کن غلطیوں میں الجھے' اور کن غیر صحیح اور غیر معقول افسانوں کو انھوں نے پیش کیا اس کی وضاحت ان واقعات سے ہوسکے گی۔

حضرت موسیٰؑ کی فوج کی تعداد

مسعودی اور بعض دوسرے مورخین نے بنی اسرائیل کے جیش کے

متعلق یہ بیان کیا ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے جب ان سب لوگوں کا میدان تیہ میں شمار کیا جو بیس برس کی عمر رکھتے تھے اور فوجی خدمات کی صلاحیت رکھتے تھے تو معلوم ہوا کہ ان کی تعداد چھ لاکھ ہے۔

اب اس واقعہ پر کئی جہت سے غور کیجیے اور پھر بتائیے کہ اتنی بڑی تعداد میں اس وقت حضرت موسیٰؑ کے لیے فوج رکھنا ممکن تھا؟ پہلے تو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ دفاعی ضروریات کے مطابق ہر ملک میں بلاشبہ فوج رکھی جاتی ہے' مگر اسی قدر جتنی حرب و دفاع کے لیے ضروری ہو اور ملک کی مالی حالت اس کے مصارف کو برداشت کر سکے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس وقت مصر و شام کے علاقے ہرگز اتنی استطاعت نہیں رکھتے تھے کہ اتنی بڑی فوج کے بے پناہ مصارف کے متحمل ہو سکیں۔ پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ ایرانیوں کی طاقت بہر آئینہ ان سے زیادہ ہی تھی' جس کا ثبوت یہ ہے کہ بخت نصر نے جب اسرائیلیوں پر حملہ کیا اور بیت المقدس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی تو کوئی اسرائیلی فوج اس کی مزاحمت نہ کر سکی۔ یہ ایرانی جب اس طاقت و قوت کے ہوتے ہوئے بھی قادسیہ کے معرکے میں ایک لاکھ بیس ہزار سے زیادہ سپاہی میدان جنگ میں نہیں لا سکے۔ ان حالات میں حضرت موسیٰؑ کے لیے یہ کیونکر ممکن تھا کہ اتنی بڑی فوج رکھتے؟

ایک اشکال اس واقعہ کی صحت میں یہ بھی ہے کہ اگر فوج زیادہ ہوگی تو اسی نسبت سے اقتدار و سطوت کے دائرے وسیع ہوں گے' لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ اسرائیلی شام و حجاز کے علاوہ کہیں نہیں جم سکے۔

لڑائی کے نقطہ نظر سے بھی یہ غلط ہے۔ اتنی بڑی فوج کو میدان جنگ میں لانا اور ان پر ضبط و قابو رکھنا ہی محال ہے۔

افزائش نسل کی قدرتی رفتار بھی اس مبالغہ آرائی کی تائید نہیں کرتی کیونکہ حضرت موسیٰؑ و اسرائیل میں چار ہی پشتوں کا فرق تو ہے جیسا کہ محققین نے تصریح کی ہے۔ اب چار ہی پشتوں میں نسل کا اتنا بڑھ اور پھیل جانا قطعی ناقابل اعتبار ہے۔

اسرائیلیات میں حضرت سلیمانؑ کے عساکر کی تعداد بارہ ہزار مذکور ہے۔

حالانکہ یہ بنی اسرائیل کا وہ دور ہے جسے ان کا سب سے کامیاب اور زریں دور کہنا چاہیے' کیونکہ جتنا عروج انھیں ان کے عہد میں حاصل ہوا' اتنا پھر کبھی نہیں ہوا۔

جب اقبال و عنفوان شباب میں فوج کی تعداد بارہ ہزار سے متجاوز نہ ہو سکی' تو حضرت موسیٰؑ کے زمانے میں چھ لاکھ کیسے ہو سکتی ہے۔ بات یہ ہے کہ اس ڈھب کی روایات دراصل انسان کی اعجوبہ پرست ذہنیت کی پیداوار ہیں۔

انسانی فطرت کی یہ عام کمزوری ہے کہ وہ غیر معمولی باتوں کو ماننے میں بڑی دلچسپی اور لگاؤ کا اظہار کرتا ہے' اور اس سے لاپروا اور بے خطر ہو کر ان قصوں کو بیان کرتا ہے کہ ان پر تنقید بھی ہو سکے گی۔

تبابعہ کی تگ و تاز

قریب قریب تمام مورخین شاہان یمن کے حالات میں لکھتے ہیں کہ ان کی تگ و تاز کے دائرے یمن سے لے کر افریقہ تک پھیلے ہوئے تھے' حالانکہ یہ لوگ جزیرۃ العرب سے بھی باہر نہیں نکلے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ملوک یمن کی بے پناہ فوجیں واقعی افریقہ و بربر کے دور دراز علاقوں تک پہنچی ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یمن و افریقہ کے درمیان میں رہنے والی جری اور بہادر قوموں سے بھی ان کی مڈبھیڑ ہوئی ہوگی۔ انھیں جنگجو عمالقہ کا سامنا کرنا پڑا ہوگا۔ کنعانیوں سے دو چار ہونا پڑا ہوگا۔ اسی طرح قبطیوں سے مصر میں جنگ کی ضرورت محسوس ہوئی ہوگی اور حسب قاعدہ فوج کی غذائی ضروریات کے ماتحت ان علاقوں میں تاخت و تاراج کے مواقع بھی میسر آئے ہوں گے' مگر تاریخ میں ان واقعات و معرکہ آرائیوں کا کہیں ذکر نہیں۔

جنت شداد

زیادہ عجیب و غریب قصہ جنت شداد کا ہے جس کو طبری' ثعلبی اور زمخشری وغیرہم نے کتب تفسیر میں اس آیت کے ضمن میں درج کیا ہے:

الم تر کیف فعل ربک بعاد ○ ارم ذات العماد (فجر: 6-7)

کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ نے عماد ارم کے ساتھ کیا
معاملہ کیا جو خیموں میں بود و باش رکھتے تھے۔

کہا جاتا ہے کہ "ارم" ایک شہر کا نام ہے جس کو عاد بن عاس کے لیے شداد نے جنت کے مقابلے میں تعمیر کیا' جس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نو سو سال کی طویل عمر عطا ہوئی۔ تین سو سال جس میں سے اس نے اس شہر کے بنانے میں کھپائے۔ اس شہر کے مکانات سونے کے تھے' ستون' اور محرابیں زبرجد و یاقوت کی تھیں' باغات اور درختوں کے جھنڈ تھے' اور نہریں تھیں کہ چارسو رواں دواں۔ لیکن جب اس شہر کی تکمیل ہو چکی تو یہ اپنے لاؤ لشکر کے ساتھ چلا کہ اس میں داخل ہو' لیکن ابھی یہاں تک پہنچا نہیں تھا کہ اللہ کے عذاب نے آلیا۔ اس شہر کا محل وقوع عدن کا کوئی صحرا ہے۔

لیکن تاریخ اتنے بڑے واقعہ پر خاموش ہے' قرائن چپ ہیں۔ اس غلط فہمی کا مبنیٰ جس کی بنا پر یہ قصہ گھڑا گیا اور جس کے بل بوتے پر کہانی کا قصر جمیل تیار ہوا' اتنی سی بات ہے کہ ابن الزبیر کی اس قرات نے کہ عاد منون نہیں ہے اور ارم کی طرف مضاف ہے' ان لوگوں کے لیے ایک اشارہ مہیا کیا ہے اور اس پر یہ قیاس کرلیا گیا کہ جب ارم مضاف الیہ ہے تو یہ کوئی شہر ہی ہونا چاہیے۔ حالانکہ یہ عاد منون ہے اور اضافت کی صورت میں یہ لفظ اسی طرح ہوگا جیسے قریش کنانتہ' ربیعتہ نزار یا الیاس مضر وغیرہ۔

بہر آئینہ جھوٹے قصے اور عجیب و مضحک داستانیں اس وقت تاریخ کے اوراق کی زینت بنتی ہیں جب مورخ اپنی تاریخی ذمہ داریوں کو محسوس نہیں کرتا اور واقعہ کے مزاج کو نہیں دیکھتا اور اس حقیقت پر غور نہیں کرتا کہ جو بات بیان کی گئی ہے اس کے اپنے تقاضے بھی ہیں یا نہیں اور وہ اس کی تکذیب کرتے ہیں یا تصدیق۔

وضع و افترا کے دیگر عوامل

ان اسباب کے علاوہ جو بیان ہوئے کچھ اور عوامل بھی ہیں جن کو وضع

اور گھڑنت میں براہ راست دخل ہے۔ مثلاً ایک بڑا سبب جعل و وضع کا یہ ہو سکتا ہے کہ مورخ پہلے سے ایک عصبیت رکھتا ہو اور کسی خاص سیاسی و دینی گروہ سے وابستہ ہو' اس کی کوشش واقعات و حالات کے سلسلے میں ہمیشہ یہی رہے گی کہ کسی طرح تاریخ سے اس کی رائے کی تائید ہو سکے اور دوسروں کی تردید! اس کی نظر واقعات و حالات کے متعلق بے لاگ اور منصفانہ نہیں ہو سکتی۔

ایک سبب یہ ہو سکتا ہے کہ ناقل کو یہ نہ معلوم ہو کہ خبر کے پیچھے کون مقصد پنہاں ہے اور خبر کو جیسا کہ اس کے گمان میں ہے محض اٹکل سے بیان کر دے۔

تیسرا سبب توہم صدق ہے یعنی راوی چونکہ ثقہ ہے اس لیے اس کی روایت پر اعتماد کر لیا جائے اور دوسرے قرائن سے قطع نظر کر لی جائے جو اس باب میں مفید ہو سکتے ہیں۔ اس میں بھی بغیر ارادے کے غلط چیزیں منقول ہو جاتی ہیں۔

چوتھا عامل یا سبب یہ ہے کہ تطبیق احوال کی صلاحیت نہ ہو اور ناقل یہ نہ جان سکتا ہو کہ واقعات کی تہہ میں تصنع اور بناوٹ کی کار فرمائیوں کا کتنا حصہ ہے؟

پانچواں سبب امرا و سلاطین کے تقرب کی خواہش ہے۔ اس راہ میں بھی کذب و افترا کو داخل ہونے کا اکثر موقع ملا ہے۔

(فی فضل علم التاریخ و تحقیق مذاھبہ)

(2)

انسان مدنی الطبع ہے

تمدن و اجتماعیت کی ابتدائی بنیادیں

انسان کی فطرت میں اجتماعیت پنہاں ہے۔ یہی مطلب ہے حکما کے اس قول کا کہ انسان مدنی الطبع ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کر کے اس کے حوائج و ضروریات کو ایک دوسرے سے اس طرح وابستہ کر دیا ہے کہ یہ چاہے بھی تو دوسروں سے بے نیاز اور الگ تھلک رہ کر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔

غذا ہی کی احتیاج کو مثلاً لیجیے' صبح و شام جس کی اسے ضرورت رہتی ہے کہ تنہا اس کے حصول کے لیے کتنے لوگوں کی خدمات حاصل کرنا پڑتی ہیں۔ پہلے کسان اناج بوئے گا' پھر چکی میں پیسے گا' پھر ایک شخص اسے گوندھے گا اور پکائے گا' تب کہیں جا کر یہ دستر خوان کی زینت بنے گا اور اس لائق ہو گا کہ آپ اس سے کام و دہن کی تواضع کر سکیں۔

مگر اس سے پہلے کسان کے آلات زراعت بھی تو تیار ہوں گے۔ اس لیے مزارع کے ساتھ ساتھ بڑھئی اور لوہار کا بھی اضافہ ہو گا۔ تو گویا ایک لقمہ حلق میں اتارنے کے لیے ہمیں اتنے لوگوں کو کام میں لگانا پڑے گا۔

یہی تمدن و اجتماعیت کی ابتدائی بنیادیں ہیں۔

تمدن کی ایک اور اساس - "دفاع"

اجتماعیت کی ضرورت بچاؤ اور دفاع کے نقطہ نظر سے بھی پڑتی ہے۔

حیوانات صحیح معنوں میں انفرادی زندگی بسر کر سکتے ہیں کیونکہ ان کو خطرات سے بچاؤ کے لیے تلوار اور ڈھال نہیں استعمال کرنا پڑتی بلکہ اللہ تعالیٰ نے انھیں ایسی کھال بخشی ہے اور سینگ' پنجے' ناخن اس ڈھب کے عطا کیے ہیں کہ وہ ان سے بخوبی آلات دفاع کا کام لے سکتے ہیں۔

انسان ان چیزوں سے محروم ہے۔ اس کی ان ضروریات کو پورا کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے دو چیزیں مرحمت فرمائی ہیں۔ ایک ہاتھ' دوسرے عقل۔ ہاتھ اور عقل کی مدد سے وہ طرح طرح کے آلات اور کل پرزے بناتا ہے جن کو جنگی ضروریات کے طور پر استعمال کرتا ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ تنہا آلات سے وہ خوفناک درندوں سے نہیں بچ سکتا' لہٰذا یہاں پھر ایک گروہ کی ضرورت پڑتی ہے جو اس کام میں اس کی مدد کرے۔

اس دفاعی ضروریات نے اسے مجبور کیا کہ یہ مل جل کر رہے۔ اس لحاظ سے اجتماعیت انسانی زندگی کے لیے ضروری ٹھہری ورنہ اس کی تخلیق کا منشا پورا نہیں ہو پاتا۔

پھر جس طرح اجتماعیت فطری ہے' اسی طرح فطرت حیوانی کا یہ تقاضا بھی ہے کہ آپس میں اختلافات ابھریں اور ایسے مواقع پیدا ہوں جب ایک دوسرے سے انسانی گروہوں کو صف آرا ہونا پڑے۔

یہاں ایسے نظام' ایسے حکم وازع اور جنگ و پیکار کو روکنے کی ضرورت محسوس ہوئی جو مختلف گروہوں کو ظلم و تعدی سے باز رکھ سکے۔

اس حکم و نظام کو ماننے کا جذبہ بھی فطری ہے۔ چنانچہ شہد کی مکھی اور ٹڈی میں جو اپنے سردار کی اطاعت اور نظام اجتماعی کی پیروی کا ظہور ہے تو وہ اسی فطرت کی جھلک ہے۔ فرق یہ ہے کہ یہ حشرات اس اطاعت پر بتقاضائے جبلت مجبور ہیں اور انسان بتقاضائے سیاست و فکر۔

متکلمین کے تصور نبوت پر ایک اعتراض - وجوب نبوت عقلی نہیں

حکمائے اسلام اور متکلمین نے اس دلیل پر یہ اضافہ کیا کہ نبوت کو دلیل

عقلی سے ثابت کرنا چاہا۔ یعنی جب جور و ظلم کو روکنا ضروری قرار پایا تو پھر بہترین صورت اس کی یہ ہوسکتی ہے کہ شریعت و دین کے ذریعے یہ کام انجام پائے اور اللہ تعالیٰ ایسے نبی بھیجے جن میں ہدایت پر لانے اور لڑائی جھگڑے سے روکنے کی تمام صلاحیتیں موجود ہوں تاکہ اطاعت کے تقاضے پورے ہوسکیں۔ لیکن اس دلیل پر یہ اعتراض ہے کہ یہ غرض دوسرے طریقوں سے بھی حاصل ہوسکتی ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ کوئی حاکم خود اپنے لیے کوئی دستور تجویز کرے اور اس پر چلنا اور لوگوں کو چلانا شروع کردے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ عصبیت سے کام لے اور اس میں سے قہر و حکومت کے کچھ اصول نکال لے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل کتاب اور انبیا کے متبعین تو تعداد میں کم ہیں مگر مجوسی ان سے کہیں زیادہ ہیں' حالانکہ سرے سے وہ کوئی آئین اطاعت ہی نہیں رکھتے۔ پھر یہ لوگ صرف تعداد میں زیادہ نہیں بلکہ ان کی باقاعدہ حکومتیں معرض ظہور میں آئی ہیں اور تاریخ میں ان کے آثار و نقوش بہت ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ وجوب نبوت امر عقلی نہیں' بلکہ اس کا مدرک شرع ہے۔

(فی عمران البشری علی الجملتہ)

(3)

موسم و ہوا کا اثر اخلاق و اطوار پر

دنیا کی جغرافیائی تقسیم۔ علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کا چرچا انہی جگہوں میں ہوتا ہے جو معتدل آب و ہوا رکھتی ہوں حتیٰ کہ نبوت کے سرچشمے بھی انہی مقامات میں پھوٹتے ہیں

زمین کا وہ حصہ جو معمور اور آباد ہے وسط اور درمیان کا ہے' کیونکہ اس کے جنوب میں شدت کی گرمی ہے اور شمال میں شدت کی سردی ہے۔

جب زمین کے دونوں کناروں میں گرمی اور سردی کی سختیاں ہوئیں تو یہ ضروری ہوا کہ اعتدال بتدریج وسط اور درمیان میں سمٹ آئے۔

لہٰذا اقلیم چہارم آبادی اور زندگی کے اعتبار سے معتدل ترین خطہ ہے۔ اسی طرح سوم و پنجم میں اعتدال ہے۔

لیکن دوم و ششم اعتدال سے ہٹے ہوئے حصے ہیں اور اقلیم اول و ہفتم تو اس سے بہت دور ہے۔

یہی وجہ ہے کہ علوم کے چرچے' صنائع کا شہرہ' عمارات کی شان و شوکت' لباس کی بوقلمونی' پھلوں' میووں اور حیوانات کی رنگا رنگی' یہ انہی اقالیم کے ساتھ مخصوص ہے جن میں اعتدال ہے اور موسم و ہوا کی شدتیں نہیں۔

یہاں تک کہ انہی حصوں کے رہنے والے انسان ایسے ہیں جو جسم' رنگ اور اخلاق و مذاہب کے نقطہ نظر سے اعتدال کا صحیح نمونہ ہیں' اور تو اور خود نبوت کا فیضان جن علاقوں پر ہوا وہ یہی ہیں۔

تاریخ میں اس امر کا بالکل سراغ نہیں ملتا کہ جنوب و شمال کے خطوں میں

رہنے والی قوموں میں بھی انبیا مبعوث ہوئے ہوں۔

کیونکہ انبیا انہی لوگوں میں آتے ہیں جو جسم و ذہن کے اعتبار سے کامل ہوں اور عادات و اطوار کے لحاظ سے متوازن ہوں۔

انہی اقالیم کے رہنے والے لوگ متمدن ہیں جو پر تکلف اور پتھر کے مضبوط مکانوں میں رہتے ہیں' زندگی کی ضروریات و آلات بڑی خوبی سے مہیا کرتے ہیں۔ چاندی' سونا' لوہا اور دیگر ضروری دھاتوں کی کانوں سے مالا مال ہیں اور چاندی سونے کو باہم مبادلے کا معیار ٹھہراتے ہیں۔

جیسے اہل مغرب' شام و حجاز کے ساکنین' ہند و چین کے رہنے والے یا بلاد اندلس میں اقامت اختیار کرنے والے۔

لیکن زمین کے وہ حصے جن میں آب و ہوا کا یہ اعتدال نہیں جیسا کہ اقلیم اول ہے یا دوم' ششم اور ہفتم ہے' تو یہاں کے رہنے والے نقطہ اعتدال سے ہٹے ہوئے ہیں۔ ان کا تمدن گھٹیا ہے' مٹی اور بانس سے بنے ہوئے جھونپڑوں میں رہتے ہیں' گھاس پھوس کھا کر پیٹ پالتے ہیں۔ درخت کے پتوں سے تن ڈھانپتے ہیں' بلکہ اکثر تو عریاں ہی رہتے ہیں۔ ان کے ہاں جو میوے پیدا ہوتے ہیں وہ بھی عجیب و غریب۔ اخلاق و عادات میں بالکل حیوان۔

اقلیم اول کے رہنے والے سیاہ فاموں سے متعلق مشہور ہے کہ غاروں میں رہتے ہیں۔ گھاس پر گزر کرتے ہیں اور بالکلیہ وحشی ہیں۔

اس کی وجہ یہی موسم و ہوا کا عدم توازن ہے۔ اس عدم توازن کا اثر ان کے خیالات پر بھی پڑتا ہے چنانچہ آپ نہیں دیکھیں گے کہ ان میں مذہب کا کوئی عمدہ تصور موجود ہے یا یہ نبوت و رسالت کی قدر و قیمت سے آگاہ ہیں۔

موسم و ہوا کی ناہمواریوں سے واقعی اخلاق و عادات متاثر ہوتے ہیں۔

اس کلیے پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ اگر یہ صحیح ہے تو اس کا کیا سبب ہے کہ یمن' حضر موت' احقاف' بلاد حجاز' یمامہ کی سرحدات' جو اقلیم اول و ثانی میں واقع ہیں' اس سے مستثنیٰ ہیں' تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے موسم پر سمندر کی خنکی اور رطوبت و نمی کا بھی تو خاصا اثر ہے۔ اس نمی سے ہوا میں گرمی کی وہ

شدت اور خشکی نہیں رہتی جو مزاج و اخلاق میں ایک طرح کا انحراف یا ناہمواری پیدا کرنے کا سبب بنتی ہے۔

(فی معتدل من الاقالیم و المنحرف الخ)

(4)

غذا کی فراوانی و عمدگی اور کمی بیشی کا اخلاق پر اثر

اقالیم معتدلہ سب کی سب ایسی نہیں ہیں کہ ان میں ربوبیت کے فیوض عام ہوں۔ بعض ایسے خطے ہیں کہ وہاں کی زمین عمدہ ہے اس لیے وہاں اناج اور میوہ کثرت سے ہوتا ہے اور بعض ایسے ہیں کہ بالکل بے آب و گیاہ۔ جہاں پیداوار کی بہتات ہے وہاں زندگی کی آسانیاں مہیا ہیں اور جہاں زمین اگانے میں بخل سے کام لیتی ہے وہاں زندگی بھی عسرت سے گزرتی ہے۔

پھر اس اختلاف و بوقلمونی کا اثر اجسام و اخلاق پر بھی پڑتا ہے۔

وہ لوگ جو زرخیز علاقوں میں رہتے ہیں اور مزے اور فراوانی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہیں ان کے اجسام میں لطافت نہ پیدا ہوسکے گی' اور ذہن و اخلاق عمدگی اور پاکیزگی سے محروم رہیں گے۔

اس کے برعکس جو لوگ میدانوں' صحراؤں اور فرازوں میں رہنے کے عادی ہیں اور ان کو محنت اور دوڑ دھوپ کے بعد روزی میسر آتی ہے ان کے جسم ہلکے پھلکےاور لطیف ہوں گے' رنگ صاف اور کھلتا ہوا ہوگا اور ذہن و فکر میں مخصوص طرح کی جودت و ذکاوت نمایاں ہوگی۔

چنانچہ اس حقیقت کا کھوج لگانا ہو تو عربوں اور ان قوموں کو دیکھیے جو ان کی سی جدوجہد کی زندگی بسر کرتے ہیں اور ان قوموں کے احوال کا جائزہ لیجیے جو دنیا کی نعمتوں سے مالا مال ہیں۔ دونوں میں یہی بین فرق پائیے گا۔ اس کی وجہ غالباً بالکل فطری ہے' کھانے پینے کی فراوانیوں سے فاسد رطوبتیں جسم میں جا بجا ابھرتی ہیں اور ان فاسد رطوبتوں سے پھر ردی فضلات پیدا ہوتے ہیں اور پھر

دونوں مل کر جسم کی ساخت کو بگاڑتے ہیں اور ذہن پر اثر انداز ہوتے ہیں بلکہ رنگ تک کے نکھار میں فرق ڈال دیتے ہیں۔

غذا کی عمدگی اور فراوانی سے حیوانات بھی متاثر ہوتے ہیں

یہی نہیں، غذا کی اس کمی بیشی اور طرز زندگی کے اس اختلاف کا اثر حیوانات پر بھی پڑتا ہے۔

ہرن، شتر مرغ، زرافہ، نیل گائے اور گائے اکثر وہاں پائے جاتے ہیں جہاں غذا کی کثرت نہیں ہوتی۔ ان کے جسم کتنے موزوں ہوتے ہیں اور ان میں کس درجہ اعتدال و توازن اور قوت اور چوکسی ہوتی ہے، یہ سب جانتے ہیں، اور انہی کے ڈھب کے وہ جانور جنھیں غذا اور چارے کی نسبتاً آسانیاں ہیں، کتنے بھدے اور سست ہوتے ہیں۔ اس کا اندازہ بھیڑ بکری، اونٹ اور گدھے سے لگائیے۔

اقوام و ملل کے نقطہ نظر سے یہ فرق زیادہ نمایاں طور پر قبائل بربر میں نظر آئے گا کہ ان کی وہ شاخ جو کام و دہن کی لذتوں میں منہمک ہے وہ کتنی کند ذہن ہے اور ان کے اجسام کتنے بے ڈھنگے ہیں اور انہی میں کی وہ شاخ جو قلت آسائش کا شکار ہے، ذہن و جسم کی مناسبتوں کے لحاظ سے کس درجہ اعلیٰ ہے۔

جیسے مصامدہ و اہل غمارہ (یہ دونوں بربر ہی کا حصہ ہیں۔ اول الذکر نے مغربی مراکش کو وطن ٹھہرایا اور ثانی الذکر تنجیر کے جنوب اور مغرب میں آباد ہوا۔)

(فی اختلاف احوال العمران)

(5)

نبوت کے علائم و خصوصیات

نبوت وہبی ہے اور انبیا کا ذوق معرفت فطری ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ مخاطبہ و کلام کے لیے بعض اشخاص کو چن لیتا ہے اور ان میں فطرتاً اپنی معرفت کا ذوق ڈال دیتا ہے' ان کی حیثیت اور حقیقت وسائل کی ہوتی ہے۔ یہ لوگوں کو بتاتے ہیں کہ اللہ کن مصالح کو چاہتا ہے۔ نیز ہدایت و نیکی پر انسانوں کو ابھارتے اور اکساتے ہیں اور طرق نجات کی نشاندہی کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ ان پر اپنے معارف کی بارش کرتے ہیں اور ان کے ذریعے اپنے ایسے خوراق کا اظہار کرتے ہیں اور ایسی ایسی خبروں پر انھیں اطلاع بخشتے ہیں کہ جن تک ان کی وساطت کے بغیر رسائی نہیں ہو سکتی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

> **الا وانی لا علم الا ماعلمنی اللہ**
>
> تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ میں اسی قدر جانتا ہوں جس قدر کہ مجھے اللہ نے بتایا ہے۔

یہ گروہ جن احوال و اشیا کی خبر دیتا ہے ان کے بارے میں ان کا صادق ہونا بہت ضروری ہے۔ ان کے کچھ متعین علائم ہیں۔

انبیا میں عام انسانوں سے زیادہ ایک حاسہ ادراک ہوتا ہے جو دوسروں میں نہیں ہوتا

(1) ان پر جب وحی کا نزول ہوتا ہے تو حاضر سے ان کا تعلق منقطع ہو جاتا

ہے اور منہ سے ایسی آوازیں نکلتی ہیں کہ گویا غشی طاری ہے لیکن بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کیفیتیں غشی یا نیند کے مشابہ ہیں ورنہ دراصل یہ ایک طرح کا استغراق ہوتا ہے جو اس لیے پیش آتا ہے تاکہ اپنے اس مخصوص ادراک کے ساتھ فرشتے سے ہم کلام ہو سکیں جو عام انسانوں میں بالکل نہیں پایا جاتا۔

ایسی یکسوئی کے عالم میں آپ مدارک بشریہ کی سطح پر نزول فرماتے ہیں اور اپنے مادی کانوں سے اس آواز کو سنتے ہیں جسے جھنجھناہٹ سے تشبیہ دی گئی ہے' یا یہ ہوتا ہے کہ فرشتہ کسی صورت میں متمثل ہو اور اللہ کے پیغام کو آپ تک پہنچائے۔ پھر جب آپ کا قلب اس وحی کو محفوظ کر لیتا ہے تو یکسوئی اور استغراق کی یہ کیفیت دور ہو جاتی ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کو آپ نے اپنے الفاظ میں بیان کیا ہے:

احیاناً یا تینی صلصلتہ الجرس و ھواشد علی' فیعصم عنی' وقد وعیت ماقال' واحیانا یتمثل لی الملک رجلا فاعی مایقول

کبھی کبھی وحی یوں آتی ہے جیسے جرس کی آواز' اس کی آواز میرے لیے بہت شدید ہوتی ہے' پھر جب میں اس کو محفوظ کر لیتا ہوں تو یہ کیفیت دور ہو جاتی ہے' کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ فرشتہ انسان کی صورت میں متمثل ہو کر مجھ سے گفتگو کرتا ہے اور جو کہتا ہے میں اسے یاد کر لیتا ہوں۔

تنزیل وحی کے وقت آپ کو کن شدائد کا سامنا کرنا پڑتا' اس کا اندازہ حضرت عائشہؓ کے اس قول سے کیجیے:

کان ینزل علیہ الوحی فی الیوم الشدید البرد فیعصم عنہ و ان جبینہ' لیتفصد عرقا

سخت جاڑے کے دنوں میں آپؐ پر وحی نازل ہوتی اور جب اس کا انقطاع ہوتا تو یہ حال ہوتا کہ جبین مبارک سے پسینہ چھوٹ رہا ہے۔

قرآن کی اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ ہے:

انا سنلقی علیک قولا ثقیلا (سورہ مزمل : 5)

ہم تمھاری طرف قول ثقیل کا القا کرنے والے ہیں۔

عام انسانوں میں چونکہ اس انداز کا ادراک نہیں ہوتا اس لیے قدرتاً ان پر اس ڈھنگ کی کیفیتیں بھی طاری نہیں ہوتیں۔ یہی وہ نکتہ ہے جس کو نہ سمجھنے کے سبب مشرکین مکہ کو یہ شبہ ہوا کہ شاید یہ جنون ہے' حالانکہ یہ بالکل ہی دوسری کیفیت ہے۔

عصمت کا مفہوم

(2) انبیا ہی کے ساتھ یہ چیز مخصوص ہے کہ فیوض نبوت سے بہرہ مند ہونے سے پہلے جبلی طور پر ان میں حسن اخلاق ہوتا ہے اور ہمیشہ مذمومات سے یوں مجتنب رہتے ہیں کہ گویا برائیوں سے محترز رہنا ان کی فطرت میں داخل ہے اور یہ مجبور ہیں کہ صاف ستھری زندگی بسر کریں۔ انبیا کو جو معصوم کہا جاتا ہے تو اس کے یہی معنی ہیں کہ نیکی کا ذوق ان میں ابتدا ہی سے ودیعت کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہ مشہور واقعہ ہے کہ اپنے چچا عباس کے ساتھ بچپنے میں جب آنحضرتؐ تعمیر کعبہ کے کام میں مشغول ہوئے تو آپ کے ذمے یہ خدمت ڈالی گئی کہ آپؐ پتھر اٹھا کر لائیں اور اپنے چچا کو لا کر دیتے رہیں۔

ایک مرتبہ آپ نے پتھر اپنے ازار میں رکھ کر اٹھانا چاہا تو ستر کھل گیا۔ اتنی سی بات طبع حیا پرور پر گراں گزری اور آپ غش کھا کر گر پڑے۔

ایک دفعہ آپؐ کو لہو و لعب کے ایک اجتماع میں شرکت کی دعوت دی گئی' مگر عین وقت پر سو جانے کی وجہ سے آپؐ اس میں شریک نہ ہو سکے۔

کھانے پینے تک کی چیزوں میں یہ احتیاط تھی کہ ان چیزوں سے طبعاً" نفور تھے جن سے کام و دہن کی پاکیزگی میں فرق آئے' اسی وجہ سے آپ پیاز اور لہسن نہیں استعمال فرماتے تھے۔ اس احتراز کا سبب آپ سے پوچھا گیا تو فرمایا:

انا جی من لاتنلجون

مجھے ان سے (یعنی ملائکہ سے) باتیں کرنا ہوتی ہیں' جن سے بات چیت

کرنے کا موقع تمھیں نہیں ملتا۔

آپؐ سے جب یہ دریافت کیا گیا کہ ملبوسات میں کون رنگ آپؐ کو پسند ہے، جبلت نبوت کا ہی یہ اثر تھا کہ آپؐ نے فرمایا، سفید یا سبز کہ ان کا تعلق الوان ملائکہ سے ہے۔

تعلیمات و اخلاق سے نبوت پر استدلال

(3) یہ جماعت دین، عبادت اور صدقات و عفاف کے پاکیزہ اصولوں کی طرف دعوت دیتی رہتی ہے۔ جناب خدیجہؓ نے انہی خصال حمیدہ کی بنا پر آپؐ کی نبوت پر استدلال کیا۔ ابوبکرؓ کو بھی جب آنحضرتؐ کی نبوت کا معاملہ پیش آیا تو آپ کی سیرت و حالات سے الگ بیرونی کسوٹیوں کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ ہرقل نے آنحضرتؐ کی بابت ابوسفیان سے جب پوچھا:

بم یامرکم: اس کی تعلیمات کیا ہیں؟

تو انھوں نے جواب میں کہا۔ یہی نماز، زکوۃ اور صلہ رحمی اور عفاف۔

اس پر اس کو کہنا پڑا کہ اگر تم سچ کہتے ہو تو وہ نبی ہیں اور ان کا دائرہ مملکت میرے قدموں تک ممتد ہو کر رہے گا۔

اس کا یہ مطلب ہوا کہ تعلیمات و اخلاق سے نبوت پر ان لوگوں کا استدلال کرنا اس بات کا گویا ثبوت ہے کہ یہ چیز بھی علائم نبوت میں سے ہے۔

انبیا کا اونچے خاندانوں میں پیدا ہونا

(4) انبیا کے لیے ضروری ہے کہ انھیں ذی حسب اور اونچے خاندانوں میں مبعوث فرمایا جائے۔ چنانچہ حدیث صحیح میں ہے:

مابعث اللہ نبیا لا فی منعتہ قومہ

اللہ تعالیٰ کسی نبی کو نہیں بھیجتا مگر یہ کہ قوم کی منعت استواری اس کو حاصل ہوتی ہے۔

حاکم کے الفاظ یہ ہیں:

فی ثروۃ من قومہ

رسول ان لوگوں میں آتا ہے جنھیں قوم کی دولت و ثروت کہا جاتا ہے۔

ہرقل نے ابوسفیان سے جو سوالات کیے' ان میں ایک یہ بھی تھا:

کیف هم بینکم

وہ تم میں کیسا ہے؟

ابوسفیان نے کہا:

بیننا ذو حسب

ہم میں ذی حسب ہے۔

ہرقل نے اس پر کہا:

والرسل یبعث فی احساب قومها

انبیا کو ذی حسب خانوادوں میں ہی بھیجا جاتا ہے۔

حسب و اعزاز سے بہرہ مند ہونے کی ضرورت انبیا کو اس لیے محسوس ہوتی ہے تاکہ کفار کی اذیتوں کے مقابلے میں قومی عصبیت و شوکت ان کی سپر ہو سکے اور یہ اللہ کے دین کو لوگوں تک پوری طرح پہنچا سکیں۔

خوارق کی دو تعبیریں

(5) خوارق کا وقوع بھی علائم نبوت میں سے ہے۔ یہ ایسے افعال و تصرفات سے تعبیر ہیں جن پر انسان قدرت نہ رکھ سکے۔ اسی مناسبت سے انھیں معجزات کہا جاتا ہے کہ بشر ان کے اظہار سے سراسر عاجز ہے۔

یہ کیونکر واقع ہوتے ہیں اور کیونکر ان سے نبوت پر استدلال ہو سکتا ہے؟ اس میں اختلاف رائے ہے۔ متکلمین کی توجیہہ یہ ہے کہ انسان کے تمام افعال اگرچہ ان کے اپنے اختیار سے صادر ہوتے ہیں تاہم معجزہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کے براہ راست تصرف و تخلیق کا نتیجہ ہوتا ہے اور انبیا کا حصہ اس میں صرف اس قدر ہوتا ہے کہ انھیں پہلے سے اس کی اطلاع دے دی جاتی ہے تاکہ یہ اس پر تحدی کر سکیں اور ان کے صدور کو اپنے صدق و حقانیت کی دلیل ٹھہرا

سکیں۔ معجزہ اور کرامت میں کیا فرق ہے یا معجزہ اور سحر میں کیا فرق ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔

متکلمین کہتے ہیں کہ فارق یہی تحدی ہے یا تحدی کی نوعیت ہے' کیونکہ جادوگر کو تو اس کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی کہ وہ کسی چیز کو اپنے صدق کی نشانی قرار دے۔ رہی ولایت تو اس کی دو صورتیں ہیں' یا تو ان کو بھی تحدی کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی اور یا اگر اتفاقاً" اس کی ضرورت پڑے تو ان کی تحدی اور نبوت کی تحدی و دعویٰ میں نوعیت کا فرق نمایاں ہوتا ہے۔

حکما کا کہنا ہے کہ انبیا کے نفوس میں جبلی طور پر کائنات میں تصرف کرنے کی صلاحیتیں ودیعت کی جاتی ہیں اور یہ ان کے مقدور میں ہوتا ہے کہ جب چاہیں متعین توجہ سے اکوان میں تغیر و تبدل کر سکیں۔ یہی خصوصیت ان کے نزدیک معجزہ و سحر میں فارق ہے کہ ان کے سوا اور کوئی گروہ براہ راست کائنات میں تغیر و تبدل کی قدرت نہیں رکھتا۔

دوسرا فرق معجزہ و سحر میں یہ ہو سکتا ہے کہ انبیا کی تمام زندگی خیر اور نیکی پر مبنی ہوتی ہے اور ساحر ساری عمر شر و فساد کی تدبیروں میں الجھا رہتا ہے۔

حکما کی اس تعبیر کے مطابق معجزہ و کرامت میں یہ فارق بھی ہے کہ انبیا سے جن خوارق کا اظہار ہوتا ہے وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے انہی کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں جیسے آسمان تک صعود و معراج' اجسام کثیفہ میں نفوذ' احیائے موتی اور ملائکہ سے گفتگو وغیرہ کہ غیر نبی ان پر قادر نہیں ہو سکتا۔ اور ولی سے جن کرامات کا صدور ہوتا ہے ان میں وہ اس سے کہیں کم درجے کی ہوتی ہیں۔ جیسے تکثیر قلیل' مستقبل کے بارے میں پیشین گوئی وغیرہ کہ انبیا کے خوارق کے مقابلے میں ان کا مرتبہ یقیناً فروتر ہے۔

سب سے بڑا معجزہ قرآن ہے

خوارق و معجزات کی اس تشریح کے بعد معلوم ہونا چاہیے کہ قرآن حکیم آنحضرتؐ کا سب سے بڑا معجزہ ہے۔ اس میں دلالت و وضوح کی جو مقدار پائی جاتی

ہے وہ دوسرے خوارق میں بالکل نہیں پائی جاتی۔

ایک بنیادی فرق اس خارقہ فصاحت و بلاغت میں اور دوسرے خوارق میں یہ ہے کہ اس کا وجود وحی سے علیحدہ اور مغائر نہیں اور دوسرے تمام خوارق بہر آئینہ وحی سے الگ اور مغائر ہیں۔ اس لیے جس قدر ان میں وضوح و دلالت کے علائم ہوں گے اسی نسبت سے نبوت و رسالت کو استحکام و استواری حاصل ہوسکے گی۔ بخلاف قرآن کے کہ یہ بیک وقت نفس وحی بھی ہے اور معجزہ و خارقہ بھی۔ دلیل بھی اور مدلول بھی۔ اس لیے قدرتاً" اس میں شرح و وضوح اور ہدایت و اہتدا کی جو کیفیتیں ہوسکتی ہیں وہ دوسرے خوارق میں نہیں ہوسکتیں۔

ایک حدیث میں آنحضرتؐ نے اتحاد دلیل و مدلول سے امت کی کثرت پر استدلال فرمایا اور بجا فرمایا۔

مامن نبی من الانبیاء الا و اوتی من الایات مامثلہ' امن علیہ البشر و انما کان الذی اوتیتہ وحیا اوحی الی فاناار جوا ان اکون اکثرتا بعا یوم القیامتہ

انبیا میں سے کوئی نبی نہیں گزرا' الایہ کہ اسے کچھ نشانیاں دی گئیں جن پر کہ بشر ایمان لایا۔ لیکن مجھے جو معجزہ دیا گیا وہ وہی ہے' جو وحی سے متعلق ہے اس لیے میں یقین رکھتا ہوں کہ قیامت کے روز دوسروں کے مقابلے میں میرے ماننے والے زیادہ نکلیں گے۔

(6)

حقیقت نبوت

پوری کائنات میں ارتقا و تغیر کا قانون جاری و ساری ہے

نبوت کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ کائنات کے موجودہ نظام پر ایک نظر ڈال لی جائے کہ اس میں کس درجہ ترتیب و استواری ہے' کیونکہ اسباب مسببات کے ساتھ مربوط ہیں اور اسی طرح ایک طبقہ دوسرے کے ساتھ ملا ہوا اور اتصال پذیر ہے۔ یہی نہیں' بلکہ کس طرح کائنات کے کچھ حصے دوسرے طبقات میں بتدریج ڈھل رہے ہیں۔

پہلے اس عالم کو لیجیے جو محسوس و مشاہد ہے کہ زمین سے اس کا آغاز ہوتا ہے' اس پر پانی کی حکمرانی ہے۔ پانی کے اوپر ہوا کا طبقہ ہے اور ہوا کے ساتھ ملا ہوا طبقہ نار ہے' ان سب میں یہ خصوصیت ہے کہ ہر ہر طبقہ اپنے عالی و سافل کے ساتھ ملا ہوا ہے اور سب میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ عالی و سافل کے مزاج کو اپنا لے۔

ایک طبقہ کس طرح دوسرے درجے میں جو اس سے عالی ہے مستحیل ہوتا ہے' اس کو یوں دیکھیے کہ مثلاً زندگی سے محرومی کے اعتبار سے اول نمبر معادن کا ہے۔ اس کی ابتدائی ارتقائی شکل نباتات ہے اور نباتات کا ارتقا حیوانی قالب اختیار کرلیتا ہے۔

ان میں ارتقا و استحالہ کی جو استواری ہے اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ معادن کا آخری افق یا معدنی ارتقا کا آخری نقطہ وہ ہے جو نباتات کے ابتدائی افق سے متصل ہے جیسے خشائش اور وہ جڑی بوٹیاں جن میں گٹھلی اور بیج نہیں ہوتا

اور نباتات کا آخری افق جیسے کھجور اور انگور' حیوانات کی اولیں سرحدوں سے ملا ہوا ہے جیسے سیپی اور سنکھ کہ ان میں قوت لامسہ پائی جاتی ہے جو حیوانات کی ابتدائی خصوصیت ہے۔

انسان ارتقا ہی کی ایک کڑی ہے

ارتقا کا یہ عمل اس طور سے جاری رہتا ہے کہ ہر ہر نوع کا افق آخر اگلی نوع کے افق اول میں تحلیل ہونے کی پوری پوری استعداد رکھتا ہے۔ تاآنکہ یہ سلسلہ حیوانات تک جا پہنچتا ہے۔ پھر حیوانات کی بے شمار قسمیں اور کڑیاں ہیں' جن میں کی کوئی ایک کڑی تکوین و تدریج کی منزلیں طے کرتی ہوئی انسانیت کے افق اول کو جا چھوتی ہے۔ یہ انسان ادراک و حس کے ابتدائی مضمرات ہی کا حامل ہوتا ہے اور اس کے بعد وہ انسان معرض وجود میں آتا ہے جس میں غور و فکر کی تمام صلاحیتیں جلوہ گر ہوتی ہیں اور جو ہمارے مشاہدے کا آخری نقطہ ہے۔

اس کائنات کو چلانے اور قاعدے سے زندہ رکھنے کے لیے یہ کافی نہیں کہ اس مادی ڈھانچے کی ترتیب پر غور کیا جائے اور اسباب و مسبّبات کے اسی گورکھ دھندے کو علت و معلول ٹھہرا لیا جائے بلکہ یہاں ایک اور سلسلہ بھی ہے۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ افلاک میں ایک طرح کی گردش و حرکت ہے۔ عناصر میں نمو و ادراک کی جنبشیں ہیں اور یہ اس بات کا پتہ دیتی ہیں کہ ان کے پیچھے کوئی موثر ضرور ہے جو ان سے علیحدہ اور مبائن ہے۔ اسے نفس مدرکہ و محرکہ کے نام سے پکارتے ہیں۔

ارتقا و تغیر کا قانون چاہتا ہے کہ یہ سلسلہ یہیں نہ رکے بلکہ آگے بڑھے۔ اس لیے یہاں ایک اور ذات ماننا پڑے گی جس میں ادراک صرف اور تعقل محض ہو۔ یہ عالم ملائکہ ہے۔ اس کا ایک پہلو تو نفس انسانی سے ملا ہوا ہوتا ہے اور ایک پہلو انسان سے جدا اور مبائن ہوتا ہے۔

عالم بشریت سے انسلاخ اور عالم ملائکہ سے اتصال ہی نبوت ہے

جب آپ اس عالم مادی میں ارتقا و تغیر کی ان کڑیوں سے واقف ہو چکے جو باہم متصل ہیں اور ہر ایک کا افق آخر افق اول سے پیوستہ ہے تو اب اس حقیقت کو پالینے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوگی کہ نفس بشری کبھی کبھی یا ایک ہی جست میں بشریت سے منسلخ ہو کر ملائکہ کی صف میں پہنچ جاتا ہے۔

لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ یہ نفس بشری ایسا ہو کہ اس میں اتصال کی یہ دونوں جہتیں پائی جائیں۔ ایک جہت اس میں اس طور پر ہو کہ اس کا لگاؤ جسم و بدن کی تدبیرات سے ہو۔ اور ایک جہت اس انداز کی ہو کہ اس کا تعلق افق ملائکہ سے ہو۔ افق ملائکہ سے یہ اتصال اور بشریت سے یہ غیاب ہی وہ بخشش ہے جسے نبوت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

مدارک عقلیہ کے اعتبار سے انسانوں کی تقسیم

مزید تشریح کے لیے مندرجہ ذیل تقسیم پر غور کیجیے:

نفوس انسانی تین طرح کے ہیں۔ ایک گروہ وہ ہے جو ایک ادراک روحانی میں بالطبع عاجز ہے اور اس کی بھاگ دوڑ کا دائرہ نطاق بشری سے آگے نہیں بڑھ پاتا۔ دوسرا طبقہ وہ ہے جن کے ادراک کی حدود مشاہدہ باطن تک وسیع ہوتی ہیں۔ یہ ذی علم اولیا ہیں۔ تیسری جماعت ان لوگوں پر مشتمل ہے جو کبھی کبھی بشریت کی جکڑ بندیوں سے کلیتہ" مخلصی حاصل کر لیتی ہے اور جسمانیت اور روحانیت دونوں اعتبار سے کلیتہ" ملائکہ سے اتصال پذیر ہو جاتی ہے۔ یہ انبیا کی جماعت ہے۔

ان میں اللہ تعالیٰ نے جبلی و فطری طور پر یہ صلاحیت رکھی ہے کہ جب چاہیں بشریت اور اس کے تقاضوں سے انسلاخ اور مخلصی حاصل کرلیں اور اللہ سے ہم کلام ہو جائیں۔

مگر یہ صلاحیت کسب و ریاضت سے حاصل ہونے والی نہیں بلکہ سراسر اللہ کی بخشش اور موہبت کا نتیجہ ہے ورنہ عام نفوس بشری کی تو یہ حالت ہے کہ اگر وہ چاہیں بھی تو اس افق و فراز تک ان کی رسائی نہیں ہو سکتی' کیونکہ ان کے

جسمانی عوائق اور موانع اس ڈھنگ کے ہیں کہ انھیں حدود بشریت سے آگے نکلنے نہیں دیتے۔ بخلاف انبیا کے' اللہ نے ان موانع و عوائق سے ان کو محفوظ رکھا ہے اور ان پر قابو پانے کی پوری پوری قوت و استطاعت عطا فرمائی ہے۔

نبوت کے اس تصور سے یہ عقدہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ انبیا کو وحی کے وقت شدت و معانات کا سامنا کیوں کرنا پڑتا ہے اور کیوں ایسا ہوتا ہے کہ ان کا سلسلہ اس عالم سے تھوڑی دیر کے لیے منقطع ہو جاتا ہے۔

بات یہ ہے کہ وحی کی کیفیتوں کے شدائد یوں محسوس ہوتے ہیں کہ پیغمبر کو مدارک بشریہ کے لوازم سے رستگاری حاصل کر کے ہمہ تن مدارک ملکیہ کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے' اور افق بشری سے پرواز کر کے افق ملکی تک رسائی حاصل کرنا پڑتی ہے تاکہ وہ اس زبان کو سمجھ سکیں جس میں ملاء اعلیٰ گفتگو کرتے ہیں۔

لیکن یہ دقت اور کوفت ہمیشہ یکساں نہیں رہتی بلکہ آہستہ آہستہ وحی کی کثرت و مزاولت سے دور ہو جاتی ہے۔

اور ایک وقت ایسا بھی آجاتا ہے جب بشریت سے منسلخ ہونے میں ان کو زیادہ مشقت و زحمت برداشت نہیں کرنا پڑتی۔

مکی سورتیں کیوں مختصر ہیں اور مدینہ میں کیوں بڑی بڑی سورتیں نازل ہوئیں - ایک عجیب توجیہ

یہی وجہ ہے کہ مکہ میں جو سورتیں نازل ہوئیں' وہ طویل نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ آغاز نبوت کا دور تھا' اور مدینہ میں خاصی طویل سورتوں کا نزول ہوا۔ کیونکہ اب آپؐ کی طبیعت بڑی حد تک نبوت کی کلفتوں سے مانوس ہو چکی تھی اور یہی کثرت و مزاولت تھی کہ اس سے شدائد بتدریج سہولت سے بدلتے گئے اور بالآخر اتنا اطمینان حاصل ہو گیا کہ غزوہ تبوک میں سورہ برأت کا اکثر حصہ اس عالم میں نازل ہوا کہ آپؐ ناقہ پر سوار بغیر کسی کرب و اضطراب کو محسوس کیے چلے جا رہے تھے۔

(فی اصناف المدرکین من البشر بالفطرة والریاضتہ)

(7)

دیہاتی اور شہری کی تقسیم معاشی و ثقافتی ہے

قوموں میں یہ اختلاف کہ ایک گروہ دیہات میں اور صحراؤں میں رہ رہا ہے اور ایک جماعت شہروں میں سکونت پذیر ہے' طرق معاش کے اختلاف پر مبنی ہے۔

مثلاً دیہات کے لوگوں کی ضروریات تمدن کے ابتدائی دائرے ہی تک محدود ہیں' حاجیات و کمالیات تک ان کا دائرہ وسیع نہیں۔ ان میں بعض ایسے ہیں کہ ان کو کاشت کاری کے فرائض انجام دینا ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہیں کہ حیوانات کی پرورش اور دیکھ بھال ان کا مشغلہ ہے۔ ظاہر ہے ان دونوں گروہوں کے لیے شہروں کی محدود وسعتیں ان کے اپنے مشاغل کے اعتبار سے ناکافی ہیں۔ کیونکہ بڑے بڑے کھیتوں اور چراگاہوں کے نہ ہونے سے نہ تو وہ لوگ شہروں میں رہ سکتے ہیں جنھیں کھیتی باڑی کا کام کرنا ہے اور نہ وہ لوگ شہروں کو اپنا مسکن و ماویٰ ٹھہرا سکتے ہیں جنھیں بھیڑ بکری کے ریوڑ کے ریوڑ پالنا ہیں۔ اس لیے یہ دونوں گروہ اپنے طریق زندگی سے مجبور ہیں کہ دیہات اور وسیع میدانوں اور صحراؤں کو رہائش کے لیے چنیں اور یہیں غذا و قوت کی بہم رسانی کا اہتمام کریں جو حد درجہ سادہ ہوتی ہے اور صرف اس قدر ہوتی ہے کہ جس سے زندگی کا کارخانہ چلتا رہے۔

شہریت کی ابتدا کیونکر ہوتی ہے

پھر انہی لوگوں میں سے بعض جب رزق و قوت کی فراوانیوں سے دوچار

ہوتے ہیں اور اندازے سے زیادہ دولت ان کے دامن حیات میں سمٹ آتی ہے تو ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ یہ بدویت اور دیہات کی پر اضطراب زندگی کو چھوڑیں اور شہروں کی پر سکون زندگی کو اپنائیں۔

زندگی کے اس موڑ سے شہریت کی ابتدا ہوتی ہے اور وہ دور آتا ہے جب ہر چیز میں تکلف برتا جاتا ہے۔ غذاؤں کی سادگی رخصت ہوتی ہے اور ان کی جگہ عمدہ عمدہ کھانے دستر خوان پر چنے جاتے ہیں۔ کپڑوں کا معیار بدلتا ہے اور پھٹے پرانے لباووں اور پیوند لگے ہوئے کرتوں کے عوض نفیس و اعلیٰ درجے کے ملبوسات زیب تن کیے جاتے ہیں۔ سادہ جھونپڑے اور کچے مکان ناقابل رہائش قرار پاتے ہیں اور ان کے بجائے اونچے اونچے اور شاندار محل تعمیر ہوتے ہیں۔ ان کا ذریعہ معاش بھی قدرتاً بدلتا ہے۔ اب کچھ لوگ صنعتوں کی سرپرستی کرنے لگتے ہیں اور کچھ تجارت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس طرح آمدنی کہیں بڑھ جاتی ہے۔

یہ ہے بدویت و شہریت کی طبعی تقسیم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی گروہوں کے لیے ہر جگہ بدویت و شہریت کی اس منزل سے گزرنا ضروری ہے۔

(فی ان اجیال البدو والحضر طبیعیتہ)

(8)
اہل بادیہ کی اولیت

کسی قوم کی تہذیب کا سراغ لگانا ہو تو پہلے اس کے دیہاتی کلچر کو دیکھا جاتا ہے

یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ دیہات کے لوگ زندگی کے لذائذ اور تکلفات سے بہرہ مند نہیں ہوتے اور صرف اسی حد تک اس دنیا میں ان کا حصہ ہوتا ہے جس قدر کہ تمدن کے لیے ضروری ہے۔ ان کا مرتبہ قدرتاً" اہل حضر سے پہلے ہے' کیونکہ زندگی کا نقشہ اس وقت تک ترتیب نہیں پاتا جب تک اس کے ابتدائی لوازم مہیا نہ ہوں اور ان لوازم کو ابتداء" مہیا دیہات والے ہی کرتے ہیں۔ اس کے بعد کہیں اس دور کا آغاز ہوتا ہے جس میں تکلفات جنم لیتے ہیں اور پروان چڑھتے ہیں۔

یہ ارتقا شہریت کا سنگ بنیاد ہے۔ ہر ہر بدوی اور دیہاتی کا نصب العین عموماً یہی ہوتا ہے کہ کسی طرح وہ زندگی کی دوڑ میں تمدن کی اس منزل تک رسائی حاصل کرلے جس کو بشریت سے تعبیر کیا جاتا ہے' بخلاف شہری کے کہ وہ دیہات کے عوائد و ثقافت کو مطلقاً" پسند نہیں کرتا اور یہ نہیں چاہتا کہ شہروں کی دلچسپیوں کو چھوڑ کر دیہات میں سکونت اختیار کرے' الا یہ کہ کوئی ضرورت لاحق ہو یا اس میں ایسی صلاحیتیں ہی نہ ہوں کہ شہری تقاضوں کو باحسن وجہ پورا کرسکے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضارت و تمدن کے اموال و تکلفات کا منبع و سرچشمہ دیہات والوں کی تہذیب و تمدن ہی ہے' کیونکہ یہی لوگ انسانی آبادی میں

بمنزلہ اصل اور جڑ کے ہیں اور انہی کی ارتقائی شکل کا نام شہراور مدینہ ہے۔

(فی ان البد و اقدم من الحضر)

(9)

سادہ زندگی میں خیر کے پہلو زیادہ قوی ہیں

نفس انسانی کی خصوصیت

اہل بدویا شہر سے دور افتادہ رہنے والوں کی اخلاقی حالت شہر والوں سے نسبتہ" بہتر ہوتی ہے' کیونکہ ان کی زندگی فطرت اولیٰ پر مبنی ہوتی ہے اور شر و فساد کے تمدنی اثرات سے ایک طرح سے پاک ہوتی ہے۔

نفس انسانی کی یہ خصوصیت ہے کہ خیر و شر میں سے جن دواعی کا اسے پہلے سامنا کرنا پڑے' یہ اس سے زیادہ متاثر ہوتا ہے اور جو تقاضے بعد میں ابھرتے ہیں ان سے اتنا متاثر نہیں ہوتا۔ اہل بدویا دیہات کے لوگ چونکہ سادہ زندگی بسر کرتے ہیں اور لذات و شہوات کی اس بوقلمونی سے دوچار ہونے کا انھیں موقع نہیں ملتا' جو شہری زندگی کا لازمہ ہے' اس لیے یہ اس سے محفوظ رہتے ہیں' اور شہری زندگی میں چونکہ عموما" فحش و بدکاری کی حوصلہ افزائی کی جاتی ہے اس لیے آپ اکثر دیکھیں گے' ایک شہری اس میں کوئی باک محسوس نہیں کرتا کہ بھری محفل میں ایسی باتوں کا ذکر کرے جو وقار و حشمت کے منافی ہیں' حتیٰ کے اپنے گھروں میں بھی ان داستانوں کو دہرائے جن کا تعلق مذمومات فحش و تغزل سے ہے

بخلاف دیہاتی کے کہ وہ بھی اگرچہ اسی دنیا میں رہتا ہے اور اس کا بھی ایک دائرہ حیات ہے جس میں خواہشات اور امنگیں سب کچھ ہیں تاہم وہ تکلفات و لذائذ کی ان صورتوں پر عمل پیرا نہیں ہوتا جن میں حشمت و وقار کے داعیے مجروح ہوتے ہیں' اس لیے اس کے اخلاق میں خیر کے پہلو بہرحال شر کی نسبت زیادہ قوی ہوتے ہیں۔

شہریت و تمدن کے بارے میں آئندہ ابواب میں آپ پڑھیں گے کہ یہ انسانی زندگی کی وہ منزل ہے جہاں سے خرابی و فساد کی ابتدا ہوتی ہے اور یہی آخر میں تمدن و حضارت کی موت و تباہی کا سبب ثابت ہوتی ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہے کہ اہل بدویا دیہات والوں میں جو برائیاں پیدا ہوتی ہیں ان کا علاج کرنا شہر والوں کی برائیوں سے زیادہ آسان اور سہل ہوتا ہے' کیونکہ وہ بہرحال فطرت سے اتنا دور نہیں ہو پاتے کہ ان کو اس پر دوبارہ لانا مشکل ہو جائے۔

اس قاعدے کا بظاہر حجاج کے اس قول سے تصادم ہوتا ہے جو صحیح بخاری میں یوں مذکور ہے' کہ سلمہ بن اکوع کے بارے میں جب اس کو اطلاع ملی کہ اس نے مدینہ کو چھوڑ کر باہر دیہات کو اپنا مسکن ٹھہرا لیا ہے تو اس نے توبیخ کے طور پر کہا:

ار تددت علی عقبیک تعربت اہل بادیہ کی زندگی اختیار کرکے کیا تم نے ارتداد کی ٹھان لی ہے؟

سلمہ نے جواب میں کہا: نہیں مجھے آنحضرتؐ نے بادیہ میں رہنے کی اجازت دے رکھی ہے۔

بات یہ ہے کہ ہجرت صرف اہل مکہ پر فرض ہوئی تھی' اہل بادیہ پر نہیں' اور انہی سے یہ مطالبہ کیا گیا تھا کہ آنحضرتؐ کے ساتھ ساتھ رہیں کیونکہ ان میں جو عصبیت تھی وہ دوسروں میں نہیں ہو سکتی تھی اور آنحضرتؐ کے ساتھ ان کو جو لگاؤ اور تعلق خاص تھا' وہ دوسروں میں نہیں ہو سکتا تھا' اس بنا پر ضرورت تھی کہ یہ لوگ آنحضرتؐ کی معیت میں رہیں۔ یہی وجہ تھی کہ خود مہاجرین اس کو برا سمجھنے لگے تھے کہ ان میں کوئی جوار نبوت سے محروم ہو اور مدینہ کی بود و باش چھوڑ کر دیہات میں رہنے لگے۔

حجاج نے غالباً اسی حقیقت کے پیش نظر سلمہ پر اعتراض کیا ہے ورنہ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ دیہات میں رہنا ہی مذموم ہے۔

اس کی تائید اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ مدینہ کو مرکز بنا کر رہنا شرعاً" اسی وقت تک ضروری تھا جب تک مکہ فتح نہیں ہو جاتا' اور آنحضرتؐ

مہاجرین کی نُصرت و اعانت سے بے نیاز نہیں ہو جاتے۔
چنانچہ خود آنحضرتؐ کا ارشاد ہے:

لاهجرة بعد الفتح

کہ فتح مکہ کے بعد ہجرت کی ضرورت نہیں رہتی۔
یہی وجہ ہے کہ جب ہجرت کا منشا پورا ہو گیا' یعنی مکہ فتح ہو گیا تو صحابہ نے مدینہ کی سکونت کو ترجیح نہیں دی اور' اور شہروں میں جا کر بس گئے۔

(فی ان اهل البد و اقرب الی الخیر)

(10)

انسان اپنے حالات کا نتیجہ ہے

اہل بادیہ کیوں بہادر ہوتے ہیں اور شہری کیوں اس سے محروم رہتے ہیں

بادیہ نشین' اہل حضر سے شجاعت و بسالت کے معاملے میں کہیں آگے ہوتے ہیں' کیونکہ دونوں کی زندگی کا انداز مختلف ہے۔ شہری یا اہل حضر راحت و آسائش کے بل بوتے پر جیتے ہیں۔ تکلفات و تعیشات کی آغوش میں سانس لیتے ہیں اور اس ڈھنگ سے رہتے ہیں کہ مدافعت و جنگ اور لڑائی جھگڑوں کی نوبت ہی نہیں آتی۔ نہ مال کی حفاظت و صیانت کے لیے انھیں براہ راست سینہ سپر ہونا پڑتا ہے اور نہ جان اس طریق سے خطر میں پڑتی ہے کہ اس کے بچاؤ کے لیے مخالف و حریف گروہوں سے انھیں دوچار ہونا پڑے۔ کیونکہ باقاعدہ پولیس اور فوج ان کی حفاظت کے لیے متعین ہوتی ہے۔ شہرپناہ ان میں اور ان کے دشمنوں میں آڑے آتی ہے اور دوسری حفاظتی تدبیریں انھیں آرام کی نیند سو جانے کا عادی بنا دیتی ہیں۔

پھر اس کیفیت امن و سکون پر جب ایک مدت گزر جاتی ہے اور کچھ عرصہ بیت جاتا ہے تو نہ کوئی خوف انھیں ستاتا ہے اور نہ کوئی ہنگامی مصیبت ان کے سروں پر منڈلاتی ہے۔

اس طرز زندگی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ سکون طلبی ان کی طبیعت ثانیہ بن جاتی ہے اور ان کے مزاج میں راحت پسندی و امن کوشی اس طور پر داخل ہو

جاتی ہے کہ گویا یہ بچے یا عورتیں ہیں کہ جن کی نگرانی یا دیکھ بھال کے فرائض ہمیشہ دوسروں کو ادا کرنے چاہئیں اور خود انھیں بے فکری سے بسر کرنا چاہیے۔

بخلاف اہل بادیہ کے کہ تہذیب و تمدن کے مرکزوں سے چونکہ یہ ہمیشہ ہمیشہ دور رہتے ہیں' فوج اور پولیس ان کے مال و جان کی حفاظت کے لیے مقرر نہیں ہوتی' بڑی بڑی **فصیلیں'** اونچے اونچے اور مضبوط محلوں کے پھاٹک ان کے حریفوں اور دشمنوں کو نہیں روکتے' اس لیے انھیں اپنی حفاظت کے لیے خود میدان میں نکلنا پڑتا ہے اور صرف اپنی ہی ذات پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ ان کی یہ حالت ہوتی ہے کہ اگر ہر وقت چوکس اور مسلح نہ رہیں تو دشمن شکست دینے اور انتقام لینے میں کامیاب ہو جائے۔ یہ راستوں میں چلتے بھی ہیں تو دائیں بائیں دیکھ کر' خطرات کا اندازہ کرتے ہوئے' اور سوتے ہیں تو بس اتنا کہ وقت پر بیدار ہو سکیں۔ ہر آن متنبہ رہتے ہیں۔ یہی خوف دامنگیر رہتا ہے کہ خدا جانے کس وقت کیا واقعہ پیش آ جائے۔ یہی بے اطمینانی ہے جو انھیں شجاع اور بہادر بنا دیتی ہے۔ دونوں گروہوں میں اخلاق و عوائد کا یہ اختلاف کہ ایک لذات میں منہمک اور دنیا و مافیہا سے بے خبر' دوسرا چوکس و بہادر' محض اس بنا پر ہے کہ انسان جو کچھ بھی ہے اپنے حالات و مالوفات کا نتیجہ ہے' مزاج اور طبیعت کا نہیں' یعنی جس انداز حیات کا وہ عادی ہو گا وہی اس کی طبیعت اور جبلت بن جائے گی۔

(فی ان اهل البدو اقرب الی الشجاعته)

(11)

احکام کی جبریہ پیروی سے نفس انسانی ذلیل ہو جاتا ہے

یہ تو ظاہر ہی ہے کہ کوئی شخص اپنے طور پر آزاد یا اپنا مالک نہیں ہے بلکہ زندگی بسر کرنے کے لیے لامحالہ اسے دوسروں کی پیروی کرنا ہی پڑے گی۔ اس پیروی کی پھر دو ہی صورتیں ہیں۔ اگر پیروی عادلانہ احکام و اوامر کی ہے تو اس میں چونکہ نفس انسانی کو کوئی کوفت نہیں جھیلنا پڑتی اور اپنی خودداری سے دستبردار نہیں ہونا پڑتا' اس لیے اس کی فطری خودداری و تیزی قائم رہتی ہے اور وہ شجاعت مجروح نہیں ہوتی جو اس میں ودیعت کی گئی ہے' اور اگر احکام کو منوانے کے لیے قہر و سطوت کو استعمال کیا جائے گا اور جبر اور دھمکی سے اطاعت پر مجبور کیا جائے گا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ انسان کا جوش' اس کی تیزی اور قوت مدافعت کمزور پڑ جائے گی۔

یہی وجہ ہے کہ طلبہ کا گروہ عموماً" مدافعت اور طاقت کی صلاحیتوں سے محروم رہتا ہے' کیونکہ اسے تحصیل علم کے لیے باوقار اور صاحب عظمت وہیبت مشائخ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنا پڑتا ہے اور علوم و صنائع کو ایسی دبدبہ و طنطنہ کی فضا میں اساتذہ سے سیکھنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے کہ جہاں ایک ایک حکم کو تسلیم کرنا اس کے لیے گویا ضروری ہے۔

ممکن ہے اس نظریے پر اعتراض کیا جائے کہ صحابہ نے دین آنحضرتؐ سے لیا' احکام و اوامر کی متادبانہ پیروی بھی کی' لیکن اس کے باوجود ان کا نفس عزت و جوش کی نعمتوں سے محروم نہیں ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دوسری بات ہے۔ آنحضرتؐ کی تعلیم صناعی نہیں تھی' نہ آپؐ کی تادیب و اصلاح کا انداز ہی بناوٹ پر مبنی تھا۔ صحابہ اگر آپؐ

کے احکام کی پیروی کرتے تھے تو اس بنا پر کہ خود ان کے نفس کے اندر ایمان کی وجہ سے ان احکام کے لیے پیروی کا جذبہ ابھرتا تھا' اور نافرمانی کے لیے جو چیز بمنزلہ وازع اور مانع کے تھی وہ ترغیب و تربیت کے وہ اثرات تھے جو ان کے قلب پر احکام الٰہی کی تلاوت کی وجہ سے مرتسم ہو گئے تھے۔ یہی سبب ہے کہ ان کا طبعی و فطری جوش قائم رہا اور ان کی خودداری احکام و تادیب کے انداز سے متاثر نہیں ہوئی۔

اور حضرت عمرؓ نے جو یہ فرمایا:

من لم یودبہ الشرع لاادبہ اللہ

جس کو شریعت اسلامی باادب نہیں بناتی' اسے خدا مودب نہ بنائے۔

تو اس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ احکام کی پیروی و انکار پر آمادہ کرنے والی چیز یہی دین ہونا چاہیے' اور یہی عقیدہ ہونا چاہیے کہ شارع مصالح عباد کو زیادہ جاننے والا ہے۔

ایک دور میں جب شریعت کی حیثیت وازع و آمر کی نہ رہی اور لوگوں کو اصلاح و تادب کے لیے دوسرے احکام کی ضرورت محسوس ہوئی' اور شریعت کی حیثیت بھی محض فن و علم کی سی ہو گئی' اور علم و فن ہی کی طرح اسے حاصل کیا جانے لگا تو ضروری تھا کہ طبیعتوں میں ضعف و جبن پیدا ہو' اور فطری جوش اور طاقت ماند پڑ جائے' ورنہ درحقیقت شریعت عزت نفس کو ختم کرنے والی نہیں بلکہ چمکانے والی ہے۔

یہ معاملہ شہر والوں کا ہے' اہل بادیہ یا دیہات کا نہیں۔ وہ چونکہ احکام و اوامر کی پیروی سے الگ تھلگ رہتے ہیں' اور تعلیم و آداب سے بھی دوچار نہیں ہوتے اس لیے ان میں عزت نفس کا جذبہ اور ولولہ برقرار رہتا ہے۔

(فی ان معاناۃ اہل الحضر للاحکام مفسدۃ للبأس الخ)

(12)

عصبیت کی اخلاقی اہمیت

اللہ تعالیٰ نے انسانی طبیعت میں خیر و شر کے دونوں پہلو رکھے ہیں جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:

وهديناه النجدين (سورہ بلد : 10)

اور ہم نے انسان کو نیکی اور برائی کی دونوں راہیں بجھائیں۔

لیکن شر انسان سے بہ نسبت نیکی کے زیادہ قریب تر ہے۔ بالخصوص جب کسی شخص کی تربیت نہ کی جائے اور اس کے اخلاق و عوائد کی نگرانی نہ ہو تو یہ فوراً برائی کی طرف مڑ جاتا ہے اور ایک دوسرے کی طرف تعدی کا ہاتھ بڑھا دیتا ہے۔ اسی مفہوم کو کسی شاعر نے یوں بیان کیا ہے:

والظلم من شيم النفوس فان تجد
ذاعفة فلعله لايظلم

ظلم انسان کی عادات و خصائل میں سے ہے' اور اگر کوئی ایسا ہے جس میں ظلم نہ ہو تو یہ سمجھ لو کہ کسی سبب سے وہ ظلم نہیں کر رہا ہے۔

جہاں تک اندرون آبادی کا تعلق ہے' شہروں میں تو اس ظلم و تعدی کو روکنے والے حکام ہیں اور حکومت ہے جس کی ماتحتی میں یہ سب لوگ رہتے ہیں اور بیرونی حملوں کو فوج روکتی ہے یا شہرپناہ اور فصیل آڑے آتی ہے۔

اہل بادیہ میں بھی ظلم و عدوان رونما ہوتا رہتا ہے اور ان میں بھی اس کی روک تھام کے دو ہی طریقے ہیں۔ آپس کے اختلاف کو تو ان کے بڑے اور مشائخ نمٹاتے ہیں جن کا احترام پہلے سے ان کے دلوں میں جاگزین ہوتا ہے اور اگر ایک

قبیلہ دوسرے قبیلے پر حملہ آور ہو تو اس کے ہٹانے اور اس کی زد سے محفوظ رہنے کے لیے قبیلے کے وہ نوجوان میدان میں آتے ہیں جن کی شجاعت دبسالت کا ان میں چرچا ہوتا ہے۔

لیکن یہ اسی وقت ہوسکتاہے جب ان لوگوں میں نسب و عصبیت کا رشتہ مستحکم ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسانی فطرت میں اپنے اقربا کی محبت کا جذبہ ودیعت کر رکھا ہے اور یہ اسی رشتے کی برکت ہے کہ ان میں باہمی بھائی چارہ اور اخوت کے داعیے ان کو ایک سلک میں منسلک رکھتے ہیں۔

حضرت یوسفؑ کے بھائیوں نے جو یہ کہا:

لئن اکلہ الذئب و نحن عصبتہ انا اذالخا سرون (سورہ یوسف: 14)

کہ اگر ہمارے ہوتے ساتے اس کو بھیڑیا کھا جائے تب ہم یقیناً خسارہ پانے والوں میں سے ہیں۔

تو اس کا مطلب یہی تھا کہ عصبیت کی موجودگی میں کوئی شخص کسی پر زیادتی نہیں کرسکتا۔

اہل بادیہ میں خصوصیت سے جو رشتے کی اہمیتوں کو محسوس کیا جاتا ہے تو وہ اس لیے کہ اگر عصبیت و نسب کی استواریوں کا ان میں یہ حال نہ ہو تو ہمیشہ حملہ آوروں کا یہ ہدف بنتے رہیں۔ یہ عصبیت جس سے کہ برائی اور ظلم کو روکا جاتا ہے اور معاشرے کو متوازن رکھا جاتا ہے' ضروری نہیں کہ صرف نسب ہی کے رشتوں سے ابھرے' اور قبائلی طریق ہی کی ہو بلکہ نبوت اور اقامت ملک کی کوئی اور دعوت بھی اس کا موجب ہوسکتی ہے۔

(فی ان سکنی البدو لا یکون الا للقبائل اھل العصبیتہ)

(13)

تہذیب و ثقافت کا اثر شجاعت و بسالت پر

اس سے پہلے ہم کہہ چکے ہیں کہ بدویت کی زندگی میں شجاعت و بہادری کی صلاحیتیں ابھرتی ہیں اور تہذیب و تمدن کا ارتقا جس نسبت سے تکمیل پذیر ہوتا ہے اسی نسبت سے یہ جذبہ کم ہوتا چلا جاتا ہے۔

اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ جن قوموں میں توحش باقی رہتا ہے اور جو قومیں تکلفات سے آشنا نہیں ہوتیں ان میں فرمانروائی کی قوت دوسری قوموں سے زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر قوم میں یہ توحش قائم ہی رہے۔ تاریخ برابر کروٹیں بدلتی رہتی ہے اور ایک ہی قوم جو آج اپنی سادہ زندگی کی وجہ سے غالب و قاہر ہے' کل لذات میں ڈوب کر اور خوش عیشی کا شکار ہو کر کمزور و مغلوب بھی ہو سکتی ہے۔

خوش عیشی کی زندگی سے حیوانات کا فطری توحش بھی دب جاتا ہے

قوموں کی زندگی پر خوش عیشی کا کیا اثر پڑتا ہے؟ اور کس طرح ان کی شجاعت ان سے متاثر ہوتی ہے؟ اس کا اندازہ لگانا ہو تو ان حیوانات کو دیکھیے جو کبھی جنگل میں رہتے تھے اور اب گھروں میں بے بس و مجبور تھانوں پر بندھے کھڑے ہیں۔

کیا آپ تصور کرسکتے ہیں کہ بھیڑ بکری ہمیشہ سے اسی طرح نرم خو اور غریب جانور تھے یا گائے بھینس اسی طرح مسخر اور رام تھیں جس طرح کہ آج نظر آتی ہیں؟ نہیں' یہ نتیجہ ہے ان کی گزشتہ زندگی کا۔

انسانوں میں متواتر رہنے سہنے اور آرام پانے سے ان سے توحش بالکل جاتا رہا اور ان کی عادات میں وہ تیزی نہ رہی جو صرف جنگل میں رہنے سے پیدا ہوسکتی ہے۔ یہ تبدیلی عادات ہی میں رونما نہیں ہوئی ہے اور ان کی چال ڈھال ہی سے نمایاں نہیں' بلکہ ان کی کھال تک میں جو ایک طرح کی لطافت آگئی ہے وہ اسی سبب سے ہے۔

اسی طرح ایک وحشی قوم جب تہذیب کے دائرے میں قدم رکھتی ہے تو اس میں آہستہ آہستہ عہد توحش کا اخلاق ختم ہو جاتا ہے اور حضارت و تمدن کے تقاضے ابھرتے چلے جاتے ہیں۔

بہرحال کہنا یہ ہے کہ غالب و قاہر اقوام کے لیے ضروری ہے کہ ان میں بداوت کا سا توحش باقی رہے ورنہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک اچھی خاصی شجاع قوم مدنی زندگی میں پڑ کر محکوی و مغلوبیت کا شکار ہو جائے۔

بنی حمیر اور بنی کہلان کو لیجیے کہ انھوں نے چونکہ شہری زندگی کا مزہ چکھ رکھا تھا اور ناز و نعم کی آغوش میں کچھ عرصہ پل چکے تھے اس لیے جنگ و پیکار میں قبائل مضر کا مقابلہ نہ کرسکے' جس نے ابھی بداوت کے تقاضوں کو نہیں چھوڑا تھا۔

اور اس میں مضر کی بھی کوئی تخصیص نہیں' جن جن قبائل نے اپنے ہاں بداوت کو قائم رکھا اور توحش سے دست کش نہیں ہوئے اقتدار و تغلب کی زمام پر انہی کا قبضہ رہا۔ یہ اللہ کا ٹکا بندھا قانون ہے۔

(فی ان الامم الوحشیتہ اقدر علی التغلب الخ)

(14)

تقلید اقوام اور ان کا فلسفہ

مغلوب قومیں ہمیشہ غالب اقوام کی تقلید کرتی ہیں کیونکہ نفس انسانی کی یہ کمزوری ہے کہ جن لوگوں کی اطاعت و پیروی پر وہ مجبور ہوتا ہے ان پر غیر شعوری طور پر ایک طرح کے کمال کو مانتا ہے اور چاہتا ہے کہ وہ کمال اس میں منتقل ہو جائے۔

یا اس کو یہ غلط فہمی تقلید پر ابھارتی اور اکساتی ہے کہ ان قوموں کو ہم پر جو غلبہ و استیلا حاصل ہوا ہے' وہ اس لیے نہیں کہ اس کے پیچھے کوئی قانون کارفرما ہے بلکہ اس لیے کہ یہ ان کمالات سے متصف ہیں۔

یہ غلط فہمی جب مذہب و اعتقاد کی صورت اختیار کر لیتی ہے تو پھر غالب اقوام کے تمام خیالات و افکار کو اپنانا ضروری سمجھا جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ آپ اکثر دیکھیں گے کہ مغلوب و مقہور قومیں کھانے پینے' لباس پہننے اور اسلحہ اٹھانے تک میں حکمران قوموں کی تہذیب و تمدن کو اختیار کر لیتی ہیں اور اسی خیال کے پیش نظر ہر علاقے میں' لوگوں میں' فوجی لباس اختیار کرنے کا رجحان زیادہ تر پایا جاتا ہے۔

مفتوحین کا فاتحین کے ساتھ اقتدا و پیروی کا یہ تعلق ایسا ہی فطری اور ضروری سا ہے جیسا کہ باپ اور بیٹوں میں ہوتا ہے یا تلامذہ اور ان کے اساتذہ میں ہو سکتا ہے کہ بیٹے ہر ہر بات میں باپ کی عادات و خصائل کی نقالی کرتے ہیں بعینہ جس طرح کہ شاگردوں کی یہ کوشش رہتی ہے کہ وہ تمام چیزوں میں اپنے شیوخ سے مماثل ہوں' کیونکہ ان کے بارے میں ان کا اعتقاد یہ ہوتا ہے کہ ہمارا

باپ باکمال ہے یا ہمارا استاد فضل و شرف کی خوبیوں سے پوری طرح بہرہ مند ہے۔
ایک حکیم کے نقطہ نظر سے فاتحین سے متعلق فضل و کمال کا یہ تصور اس سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا کہ ان کی تہذیب' ان کے اخلاق و عوائد اور ان کی پوری زندگی محض استیلا و قہر کے علائم ہیں کہ جن سے ان کو پہچانا جاتا ہے' نفس استیلا اور قبضہ و اقتدار میں ان کو کوئی دخل نہیں۔

(فی ان المغلوب مولع ابدا بالاقتداء)

(15)

عرب

عرب ایک ایسی قوم تھی کہ جس میں عوائد توحش کی وجہ سے ہمیشہ عمرانی و تمدنی تقاضوں سے انحراف رہا۔ اس لیے یہ جہاں بھی گئے اور جن جن علاقوں میں ان کو تغلب و اقتدار حاصل رہا وہاں تہذیب و تمدن کے نقشے مٹتے چلے گئے اور ایسا معلوم ہوا کہ ان مقامات پر ہمیشہ خرابہ تھا اور کبھی بھی خوش عیشی اور مرتب زندگی نے اپنا سایہ نہیں ڈالا تھا۔ یمن شہری زندگی کا پرانا گہوارہ تھا لیکن عرب جب پہنچے تو چند شہروں کے سوا ہر ہر جگہ ویرانہ تھا۔ عراق عرب میں قدیم فارسی تمدن نے کیا کچھ احسانات نہیں کیے تھے اور کیا کچھ آثار و باقیات نہ چھوڑے تھے' مگر یہاں پہنچ کر عربوں نے اس تہذیب کو ملیامیٹ کر دیا۔ یہی حشر شام کا ہوا۔

حالانکہ یہاں کے آثار' معالم' مجسّمے اور بلند و بالا شکستہ عمارتوں اور قلعوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانے میں ان جگہوں میں تہذیب و تمدن کی اچھی خاصی چہل پہل رہی ہوگی۔

ان کو اونچے اونچے مکانوں اور قلعوں میں سے صرف اس قدر دلچسپی تھی کہ ان کی بچی کھچی اینٹوں سے یہ اپنے چولھے بنائیں اور لکڑی کے تختوں کو اکھاڑ چھیل کر خیموں کی چوبیں تیار کریں کیونکہ ان کی مرکز گریز زندگی نے ایک شہر میں محصور ہو کر رہنے کو کبھی پسند نہیں کیا۔ توحش کی زندگی کو وہ عمرانی زندگی پر کیوں مرجح سمجھتے تھے اور کیوں قاعدہ و حکم اور سیاست و ضبط سے متنفر تھے؟ اس کا سبب ظاہر ہے' صدیوں کی صحرانوردی' خانہ بدوشی اور غیر منضبط زندگی نے ان میں ایک طرح کا احساس آزادی پیدا کر دیا تھا' جس کو وہ ہر قیمت پر عزیز رکھتے تھے۔ ان کا

خیال تھا کہ نپی تلی اور قاعدہ و قانون کی زندگی سے ان کی اس آزادی پر بہرحال حرف آتا ہے اور کسی نہ کسی شکل میں ان کو ماتحتی قبول کرنا ہی پڑتی ہے' حالانکہ یہی چیز ان کے لیے سخت ناگوار تھی۔

عمرانی تقاضوں سے ان کو کوئی نسبت نہ تھی۔ عمران سکون چاہتا ہے اور یہ رواں دواں زندگی کو محبوب رکھتے تھے۔ عمران حقوق نفس و مال کا احترام کرتا ہے اور یہ' یہ سمجھتے تھے کہ روزی وہی اچھی ہے جو نیزے کے سایہ میں ہو اور جان کو جوکھوں میں ڈال کر ملے۔ اسی طرح عمران و تمدن کا یہ تقاضا ہے کہ صنائع و حرف کا احترام کیا جائے اور یہ ان تکلفات کو کوئی اہمیت دینے کے لیے تیار نہ تھے' اس لیے اگر یہ کوئی تمدن قائم نہیں کرپائے اور اگلے شاندار تمدنوں کی تباہی و بربادی کا باعث ہوئے تو یہ قدرتی بات تھی۔

حکومت کے بارے میں ان کا تصور

اور تو اور خود حکومت کے بارے میں ان کا تصور یہ تھا کہ یہ بھی ظلم ہی کی ایک باقاعدہ شکل کا نام ہے۔ چنانچہ ایک اعرابی کی یہ تنقید اس سلسلے میں بہت دلچسپ ہے کہ جب عبدالملک نے اس سے حجاج کے متعلق اس امید پر سوال کیا کہ شاید اس کی تدبیر اور سیاست کی تعریف کی جائے گی تو اس نے کہا:

يظلم وحده

کہ وہ تنہا ظلم کرتا ہے۔

یعنی حجاج کا ظلم بجائے خود کوئی برائی نہیں' برائی یہ ہے کہ اس ظلم میں وہ دوسروں کو شریک نہیں ٹھہراتا۔

(فی ان العرب اذا تغلبوا الخ)

(16)

عربوں میں اصلاح کا ایک ہی انداز ممکن تھا

عربوں کا توحش اور مرکز گریزی ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے ان میں اطاعت و انقیاد کے داعیے سراسر کمزور پڑ گئے ہیں اور حب ذات' مناقشت اور جاہ و حشم کی خواہشات ابھر آئی ہیں۔ اس لیے شیرازہ بندی بہت دشوار ہے اور یہ ناممکن ہے کہ بیرونی ذرائع اتحاد ان کو ایک سلک میں منسلک کر سکیں' الا یہ کہ اللہ تعالیٰ ان میں نبوت و ولایت کے سرچشموں کو پیدا کرے اور پھر نبوت کے فیوض سے ان میں باہمی حسد و مناقشت کی بیماریاں جاتی رہیں' کیونکہ یہ ذریعہ اتحاد ایسا ہے کہ جسے بہر آئینہ خارجی یا بیرونی نہیں کہا جاسکتا بلکہ یہ قلب و باطن سے متعلق ہے۔ چنانچہ ان میں پیغمبر جب مبعوث ہوا اور اس نے برائیوں سے روکا' حسنات' اخلاق اور نیکیوں کی تلقین کی تو انھیں محسوس ہوا کہ اخلاق و دین کا یہ وازع یا مانع ایسا ہے جو دل کی گہرائیوں میں موجود ہے۔

علاوہ ازیں ان میں ایک بیماری تہذیب و تمدن سے گریز اور نفرت کی تو ضرور تھی' لیکن دل ملکات کی اس ٹیڑھ اور خرابی سے پاک تھا جو مدنی زندگی کو مستلزم ہے۔ اس بنا پر ان میں قبول حق کی صلاحیتیں دوسروں سے زیادہ تھیں' اور ان کا آئینہ دل زیادہ صاف تھا اور زیادہ اس لائق تھا کہ اسلامی نقوش تعلیم اس پر مرتسم ہو سکیں۔

(فی ان العرب لایحصل لھم الملک الا بصبغتہ دینیتہ)

(17)

دین سے سیاسی قوت میں اور اضافہ ہوتا ہے

جب کسی سلطنت کے ساتھ دینی عصبیت مل جاتی ہے اور وہ کسی نہ کسی مذہبی خیال کو اپنا لیتی ہے تو اس سے اس کی قوت و شوکت میں قبائلی عصبیت سے کہیں زیادہ استواری آجاتی ہے۔

کیونکہ مذہبی جوش اور مذہبی عقیدت' نقطہ نظر کو تمام دوسرے پہلوؤں سے ہٹا کر ایک ہی پہلو پر مرتکز کر دیتی ہے اور خواہشات اور آرزوؤں کو حق کی جانب موڑ دیتی ہے۔ اس سے ان میں ایک طرح کی بصیرت پیدا ہوتی ہے جس کا مقابلہ کرنا کبھی آسان نہیں ہوتا۔

وہ حکومتیں جو دین کی نعمت سے محروم ہوتی ہیں اگرچہ تعداد میں ان سے کہیں زیادہ ہوں' ان کی برابری نہیں کر سکتیں۔ اور جب ان سے لڑیں گی لامحالہ شکست کھائیں گی اور ذلیل ہوں گی' کیونکہ باطل کی پیروی کی وجہ سے ان کے سامنے کوئی متحدہ غرض ہی نہیں ہوتی جو ان کو قتال و جہاد پر آمادہ کرے' ان کی صفوں میں جوش و شجاعت کے جذبات پھیلائے اور مقابلے میں قائم رکھے۔ یہ موت سے ڈرتی ہیں اور جنگ و پیکار سے عہدہ برا ہونے کے لیے اپنے کو تیار نہیں کر پاتیں۔

چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ صدر اسلام میں مسلمانوں کو جو بے پناہ فتوحات حاصل ہوئیں وہ اسی سبب سے ہوئیں کہ مسلمان دین سے بہرہ مند تھے اور مخالفین میں دینی نقطہ نظر مفقود تھا۔ قادسیہ اور یرموک کی معرکہ آرائیوں کو دیکھیے' مسلمانوں کی فوجیں تو تیس تیس ہزار سے کچھ ہی اوپر تھیں مگر ان کے مقابلے میں

واقدی کی روایت کے مطابق اہل فارس کے عساکر کی تعداد ایک لاکھ سے بھی زیادہ تھی' اور رومی سپاہی تو چار چار لاکھ کی تعداد میں میدان جنگ میں اترتے تھے' لیکن اس کثرت تعداد کے باوجود ان کو شکست کا سامنا کرنا پڑا۔

مذہبی نقطہ نظر کیونکر ضعف کو قوت سے بدل دیتا ہے۔ اس کی ایک روشن مثال

دینی قوت کس طرح سیاسی قوت کو بڑھا دیتی ہے اور کس طرح زیر دستوں کو بالادست کر دیتی ہے' اس کا مشاہدہ کرنا ہو تو مغرب میں موحدین کی حکومت پر نظر دوڑائیے کہ جب مہدی کی اطاعت سے ان میں ایک طرح کا دینی رنگ پیدا ہوا تو یہ وحشی قبائل پر چھا گئے' حالانکہ ان کی عصبیت' ان کا توحش اور بدوی زندگی اس کی متقاضی تھی کہ مغلوب نہ ہوں۔ اور پھر جب ان موحدین ہی میں دینی رنگ پھیکا پڑ گیا اور وہ پہلا سا مذہبی جوش نہ رہا تو انہی مغلوب قبائل نے ان کو چاروں طرف سے گھیر لیا اور ان پر ٹوٹ پڑے اور وہ سب کچھ چھین لیا جس سے کہ وہ پہلے دینی جوش کا مقابلہ نہ کرسکنے کی وجہ سے محروم کر دیے گئے تھے۔

(ان الدعوة الدينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية)

(18)

توسیع مملکت کی طبعی حد

حکومتوں کے پھیلاؤ اور توسیع کا بھی ایک قاعدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ ایک خاص حد تک ہی اپنے دوائر اقتدار کو ممتد کرسکتی ہے اس سے آگے نہیں

کسی بھی ریاست یا سلطنت میں اتنی لچک نہیں ہوتی کہ جس قدر چاہے اسے پھیلا لے' بلکہ اس کے پھیلاؤ اور توسیع کی ایک حد ہوتی ہے جس کے آگے اس کے اقتدار و حکومت کے دائرے بڑھ نہیں پاتے' کیونکہ حکومت تعبیر ہے ایک خاص گروہ سے جو اس کو قائم رکھتا ہے اور وہ گروہ بہرحال محدود ہے۔ چاہے اس میں وہ فوجیں داخل ہوں جو سرحدات پر متعین رہتی ہیں اور چاہے وہ حکام اور ملازمین ہوں جو مالی اور سیاسی کارخانے کو چلاتے ہیں۔ یہ گروہ جب مختلف ملکوں اور جگھوں پر متعین ہوگا تو ظاہر ہے کہ اس کی قوت منقسم ہونے کی وجہ سے اور بھی کم ہو جائے گی اور ایک نقطہ ایسا آجائے گا کہ اگر ریاست نے ذرا بھی اپنے حدود سے آگے بڑھنے کی کوشش کی تو اس کا خطرناک نتیجہ یہ نکلے گا کہ مرکز بالکل کمزور ہو جائے گا اور جو دشمن بھی چاہے گا بہت تھوڑی سی جدوجہد اور مقابلے سے اس پر قابض ہو سکے گا۔

اس بنا پر یہ نہایت ضروری ہے کہ اطراف سلطنت کو بڑھانے کے بجائے مرکز کی استواری کا زیادہ خیال رکھا جائے' کیونکہ کسی حکومت کا مرکز ہی اس کے لیے بمنزلہ دل کے ہوتا ہے کہ جس سے زندگی اور قوت باقی حصص میں منتقل ہوتی ہے۔ یہ اگر استوار رہتا ہے تو ملک کے دوسرے حصص اور اطراف میں بھی

استواری رہتی ہے اور اگر یہ کمزور اور مغلوب ہے تو باقی حصص کے کمزور اور مغلوب ہونے میں کیا دیر لگتی ہے۔

مدائن ایرانی حکومت کا مرکز تھا۔ مسلمانوں نے جب اس پر قابو پا لیا تو شوکت عجم بالکلیہ مٹی میں مل گئی' اور یزدجر وقطعاً" اس قابل نہ رہا کہ دوسرے مقامات پر اسلامیوں کا مقابلہ کرسکے۔

یہ ایک صداقت ہے' اس کو یوں بھی دیکھا جاسکتا ہے کہ رومیوں کا شام میں اگرچہ بڑا زور تھا لیکن ان کی اصلی قوت چونکہ قسطنطنیہ ہی میں تھی اس لیے باوجود اس کے کہ مسلمانوں نے اس پر قبضہ کرلیا' ان کو اس سے زیادہ نقصان نہیں پہنچا' اور ایرانیوں کی طرح یہ طاقت و قوت سے ایک دم محروم نہیں ہوگئے' کیونکہ ان کا اصل مرکز موجود تھا اور یہ آسانی سے اپنی طاقت کو وہاں مرتکز کرسکتے تھے۔

مختلف اقوام و ملل میں یہ قانون ہمیشہ سے جاری و ساری رہا ہے کہ جب تک حکومت کو چلانے والے گروہ زیادہ تعداد میں رہے فتوحات کا دائرہ بڑھتا رہا' اور جب یہ گروہ دور دراز ملکوں میں متعین ہونے کی وجہ سے کم ہوا' فتوحات کا دائرہ بھی اسی نسبت سے سمٹتا رہا۔ مسلمانوں ہی کو ان کے ابتدائی دور میں دیکھ لیجیے کہ کثرت تعداد کے سبب اول اول یہ کیونکر ہمسایہ ممالک کی طرف فاتحانہ بڑھتے اور پھیلتے رہے حتیٰ کہ ہند' سندھ' حبشہ' افریقہ اور اندلس تک ان کی فتوحات کے ریلے پہنچے' لیکن جب انتظامات کے لیے ان ممالک میں بے شمار لوگوں کو رکھنا پڑا تو ان کی مرکزی حکومت کمزور ہوگئی اور یہ ان حدود سے آگے نہیں بڑھ سکے' جن تک آسانی سے یہ بڑھ آئے تھے' اور پھر ایک ایسا وقت آیا کہ ان کا یہ پھیلاؤ بھی ختم ہوگیا۔

(وان کل دولته لها حصته من الممالک والا وطان لاتزید علیها)

(19)
اشخاص کی طرح سلطنت و ریاست کی بھی ایک عمر ہوتی ہے

جیسے اشخاص کی قمری حساب سے ایک عمر ہے اور وہ عموماً ایک سو بیس سال ہوتی ہے۔ اسی طرح ریاست و سلطنت کی بھی ایک عمر ہوتی ہے جو تین اجیال سے متجاوز نہیں ہو پاتی۔ جیل تقریباً چالیس برس کا ہونا چاہیے۔

قرآن نے ایک شخص کی عمر کا وہ حصہ جس میں اس کی فکری و جسمانی قوتیں نشوونما کے آخری نقطے تک پہنچتی ہیں' یہی چالیس سال قرار دیا ہے:

حتی اذابلغ اشدہ وبلغ اربعین سنتہ (احقاف : 15)

یہاں تک کہ جب وہ جوانی کے کناروں تک پہنچا اور چالیس برس کا ہوا۔

یہ نظریہ کہ اتنا عرصہ ایک "جیل" ہے اور وہ مدت ہے کہ جس میں ایک قوم ایک دور کے تقاضوں کو پورا کر لیتی ہے اور دوسرے دور میں قدم رکھتی ہے' اس کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ بنی اسرائیل کی تیہہ میں سرگرداں و حیراں پھرنے اور رہنے کی مدت چالیس برس ہی رکھی گئی تاکہ وہ لوگ جو عہد فرعونی میں مظلومیت کی آغوش میں پلے ہیں' موت کے گھاٹ اتر جائیں اور دوسری پود معرض وجود میں آجائے جس نے کہ فرعون کے مظالم کو براہ راست نہیں آزمایا' اور ان کی عزت نفس ان سے مجروح نہیں ہوئی۔

ان پہلے چالیس سالوں میں ریاست اپنے عنفوان شباب میں ہوتی ہے کیونکہ یہ ایسے گروہ پر مشتمل ہوتی ہے جن کی زندگی میں اہل بادیہ کی سی خشونت ابھی باقی ہوتی ہے اور ان کا توحش' ان کی شجاعت اور دوسروں کو مغلوب کر لینے کا جذبہ مردہ نہیں ہو پاتا اور سب سے بڑی بات یہ کہ بزرگی اور مجد سے جن

چیزوں پر بھی یہ قابض ہوتے ہیں پوری قوم کا اس میں حصہ ہوتا ہے' اس لیے قدرتاً" ان کے بارے میں لوگوں کی حمایت و عصبیت پورے وفور کے ساتھ ان کی پشت پناہی کرتی ہے اور انھیں بہرحال غالب رکھتی ہے۔

دوسرے چالیس برس ایسے آتے ہیں کہ تہذیب و تمدن کا ان پر زور دار حملہ ہوتا ہے اور سخت کوشی اور بدوی روح یکسر فنا ہو جاتی ہے اور یہ' یہ چاہنے لگتے ہیں کہ تمام تعیشات انہی کے ساتھ مخصوص رہیں اور قوم کا ان میں کوئی حصہ نہ ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حمایت و عصبیت کے داعیے عوام میں کمزور پڑ جاتے ہیں اور ان کو طرح طرح کی ذلتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

تیسرا "جیل" یا دور وہ ہوتا ہے جس میں ان لوگوں کی کثرت ہوتی ہے جنھوں نے زندگی کی سخت کوشیوں کو دیکھا ہی نہیں اور جو محض عیش و عشرت کی فضا میں پلے اور بڑھے ہیں۔ اس لیے ان میں حمایت و عصبیت کا جوش بالکلیہ ختم ہو جاتا ہے اور بزدلی وجبن ان پر اپنا پورا پورا قبضہ جما لیتا ہے۔ اس چالیس سال کے عرصے کو ملت کے اس دور سے تعبیر کرنا چاہیے کہ جس میں اس پر بڑھاپا چھا جاتا ہے اور اس کے قویٰ جواب دے دیتے ہیں۔ اس کے بعد اور اس میں ان کی اقتدار و سطوت کے فلک بوس قلعے ایسے شکستہ ہو جاتے ہیں کہ مخالفت و بغاوت کے ادنیٰ ظہور سے ایک دم زمین پر آ رہتے ہیں۔

اس اثنا میں یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا بڑھاپا زیادہ عرصے تک قائم رہ جائے' اور کوئی مزاحمت رونما نہ ہو۔ ایسی حالت میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب بھی مزاحمت ہوگی ان کا ختم ہو جانا یقینی ہے۔

اذاجاء اجلهم فلایستا خرون ساعته ولا یستقدسون (یونس : 49)

پس جب ان کی اجل آجاتی ہے تو اس میں ایک منٹ کی تقدیم و تاخیر نہیں ہو پاتی۔

(ان الدولته لها اعمار طبیعیته کما للاشخاص)

(20)

گذشتہ قومیں جسمانی قوتوں کے اعتبار سے ہم سے زیادہ مختلف نہیں تھیں

پچھلی قوموں کی دیو ہیکل عمارات' بلند و بالا قلعے' عظیم الشان شکستہ ایوانوں سے بعض لوگوں نے یہ اندازہ لگایا کہ شاید ان کے بنانے والے جسمانی طور پر ہم سے کہیں زیادہ مضبوط اور قدوقامت میں ہم سے کہیں بڑھ کر تھے۔
حالانکہ وہ ہم سے جسم کی ساخت' استواری و مضبوطی میں کچھ زیادہ نہیں تھے۔

بات صرف یہ ہے کہ وہ جو بڑی بڑی عمارتیں ہمیں نظر آتی ہیں' اور جن کشادہ اور استوار ایوانوں کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ چند شخصوں کی قوت او رہنر مندی کا نتیجہ نہیں' بلکہ وہ نتیجہ ہے اس بات کا کہ ان کی تعمیر میں خود حکومت و دولت نے حصہ لیا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو قوم جتنی بڑی ہوگی اور اس کی حکومت کے دائرے جتنے وسیع ہوں گے اسی نسبت سے اس کی عمارات اور آثار میں عظمت اور بلندی ہوگی' کیونکہ اسی نسبت سے کام کرنے والے ہاتھ بڑھ جائیں گے' او راسی نسبت سے مل جل کر کسی منصوبے کو تکمیل تک پہنچانے کی صلاحیت ترقی پذیر ہو جائے گی۔
جیسا کہ عاد و ثمود کی بچی کھچی نشانیوں اور ایوان کسریٰ کے باقیات میں جو شان و شکوہ ہم دیکھتے ہیں' اس کا راز یہی ان قوموں کے اختیارات کی وسعت ہے۔ ان کا عظیم الجثہ ہونا یا دیو قامت ہونا نہیں۔
واعظوں اور قصہ گوؤں نے مشہور کر رکھا ہے کہ عمالقہ بڑے طویل

القامت تھے۔ یہ محض لغو ہے۔ اس خیال کی تائید میں عوج بن عناق سے متعلق یہ روایت جو پیش کی جاتی ہے' کتنی عجیب و غریب ہے کہ یہ آدمی بہت قد آور تھا' اور اس حد تک لمبا تھا کہ جب اسے بھوک ستاتی سمندر میں ہاتھ ڈال کر بلا تکلف مچھلی پکڑ لیتا اور پھر جب بازو اوپر کو اٹھاتا تو سورج کی گرمی سے اس کو بھون بھی لیتا۔

آفتاب کی شعاعوں میں گرمی اور حدت انعکاس سے پیدا ہوتی ہے

یہ لوگ انسانی حالات سے تو ناواقف بہرحال ہیں ہی لیکن کیا ان کو معلوم نہیں کہ کواکب کے بارے میں ان کا علم اور بھی سطحی ہے۔ یہ غلط فہمی سے یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ شاید کرہ شمس فی ذاتہ کرہ نار ہے اور آگ کا گولہ ہے۔ جتنا اس کے قریب ہوں گے اتنا ہی زیادہ تپش محسوس کریں گے' حالانکہ ایسا نہیں۔ اس کی شعاعوں میں جو گرمی پیدا ہوتی ہے وہ اس وقت ابھرتی ہے جب وہ سطح ارض سے ٹکرا کر منعکس ہوتی ہیں۔ لہٰذا اگر آپ ایسی جگہ چلے جائیں جہاں ٹکراؤ اور انعکاس اتنا قریب نہیں ہے تو بجائے گرمی کے وہاں سردی محسوس ہونے لگے گی۔

اس سلسلے میں فیصلہ کن یہ تاریخی حقیقت ہے کہ کیا عمالقہ وہی قوم نہیں جن کو بنی اسرائیل نے شکست فاش دی اور شام کا پورا علاقہ ان کے چنگل سے چھڑا لیا۔ یہ ان کے معاصر ہیں اور جنگ میں ان سے زیادہ قوی ثابت ہوئے ہیں۔ پھر کیا یہ بات قرین قیاس ہے کہ اس طرح کی دو معاصر قوموں میں جسمانیت کے لحاظ سے اتنا بڑا تفاوت پایا جاتا ہو۔ رہی یہ بات کہ بنی اسرائیل کے قدو قامت کا اندازہ کیا تھا؟ تو اس کا کھوج لگانا بالکل آسان ہے۔ بیت المقدس کے مختلف ابواب اور دروازوں پر غور کیجیے جو موجود ہیں۔ بلاشبہ ان کو وقتاً فوقتاً بدلا گیا ہے' لیکن ان کی اصلی ہیئت اور مقدار کو تو محفوظ ہی رکھا گیا ہوگا۔ جب یہ معمولی اونچائی رکھتے ہیں تو ان میں سے گزرنے والے غیر معمولی اونچائی رکھنے والے کیونکر ہوسکتے ہیں۔

مسعودی نے اس خیال کی یوں توجیہ کی ہے' اور اس کو بعض حکما کی طرف منسوب بھی کیا ہے کہ ابتدا میں جب خدا نے انسان کو پیدا کیا تو اس میں

زندگی کی پوری پوری قوتیں رکھیں۔ اس لیے اس کی عمر بھی موجودہ انسانوں سے زیادہ تھی اور اس کا جسم بھی قوت اور توانائی میں ہم سے بڑھ کر تھا۔ پھر مرور زمانہ اور انحطاط طبعی سے جس رفتار سے مادہ میں نقصان آتا گیا اور پورے عالم میں جس نسبت سے قوت و توانائی گھٹتی رہی' اسی نسبت سے انسانی ساخت بھی اس سے متاثر ہوتی رہی۔ لیکن یہ بات تحکم پر مبنی ہے' تاریخی شواہد کے معیاروں پر پوری نہیں اترتی اور نہ دلیل و برہان ہی سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ وہ مکانات جو انھوں نے پتھر تراش کر بنائے تھے' اب تک اس افسانے کی تکذیب کر رہے ہیں۔ ان کی چھتوں کو دیکھیے کہ کتنی پست ہیں' ان کے آنے جانے کے راستوں اور مدخلوں پر نظر دوڑائیے کہ کتنے تنگ ہیں۔ کیا تنہا اس سے ان کے قدو قامت اور قوت کا ٹھیک اندازہ نہیں ہو پاتا اور یہ ثابت نہیں ہو جاتا کہ ان کی غیر معمولی قوت و طاقت کے قصے ناقابل اعتنا ہیں۔

(اثار الدولتہ کلھا علی نسبتہ قوتھالی اصلھا)

(21)

بادشاہ' اس کی تعریف اور ضروری اوصاف

بادشاہت کا منصب ایک طبعی ضرورت کی بنا پر ہے۔ ہم بتا چکے ہیں کہ انسان مجبور ہے کہ مل جل کر رہے کیونکہ ان کی ضروریات ہی اس قسم کی ہیں کہ کوئی منفرداً" ان کو پورا کرنے پر قادر نہیں۔

پھر جب یہ مل جل کر رہیں گے تو لامحالہ ان کی ضروریات انھیں ایک دوسرے کے ساتھ معاملہ کرنے پر اکسائیں گی' اور معاملہ کرنے میں یہ پیچیدگی حائل ہے کہ ہر ہر شخص میں چونکہ طبیعت حیوانی کے داعیے اور تقاضے موجود ہیں اس لیے معاملہ عدل و انصاف کی بنیادوں پر طے نہیں ہو پائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں ہر آدمی یہی چاہے گا کہ دوسرے پر ظلم کرے' اور اس کو اس کے جائز حقوق سے محروم کر کے نفع اور مفاد کی پوری مقدار اپنے ہی دامن طلب میں ڈال لے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مملکت میں فساد و ہرج واقع ہوگا جو انقطاع نوع انسانی تک ممتد ہو سکتا ہے' لہٰذا ایسے وازع (روکنے والے) اور حاکم مطلق کی ضرورت لاحق ہوتی ہے جو عصبیت کاملہ سے متصف ہو۔ عصبیت کاملہ ہم اس لحاظ سے کہتے ہیں کہ ملک میں مختلف عصبیتیں ہو سکتی ہیں اور یہ عین ممکن ہے کہ مختلف گروہوں کی مختلف عشائر و قبائل کے ساتھ وابستگی اور لگاؤ ہو جو ان کو ایک دوسرے پر تغلب و تفوق کے مواقع عطا کر دے۔ اب اگر بادشاہ ایسی عصبیت کا مالک نہ ہو کہ جو ان سب عصبیتوں پر فائق و قاہر ہو تو وہ قطعاً" مدافعت کے فرائض انجام نہیں دے سکے گا۔

اس حقیقت کے پیش نظر بادشاہ کے اختیارات ایسے ہونا چاہئیں کہ اس پر

کوئی عصبیت مسلط نہ ہو اور کوئی اور شخصیت اس پر حکمران نہ ہو تاکہ وہ بغیر کسی خوف کے رعیت کو قابو میں رکھ سکے، ٹیکس وصول کرسکے اور سرحدات کی حفاظت کے لیے فوجوں کو نقل و حرکت پر مجبور کرسکے۔

یہ ہیں ملوکیت کے حقیقی معنی۔ جن لوگوں میں اس بات کی کمی ہوگی، مثلاً وہ اپنی سرحدات کی حفاظت کے لیے فوج کی تعین نہیں کرسکتے یا رعایا سے ٹیکس وصول نہیں کرسکتے تو ان کو ناقص قسم کا بادشاہ کہا جائے گا یا یہ کہنا چاہیے کہ ان کی حیثیت مقامی امرا اور حکام کی سی ہے جو کسی دوسری وسیع سلطنت کے ماتحت ہیں۔

بادشاہ ایسے آدمی کو ہونا چاہیے جو غیر معمولی طور پر ذہین نہ ہو

ذہنی طور پر بادشاہ کو نہ تو غیر معمولی طور پر ذہین ہونا چاہیے اور نہ نرا مغفل، کیونکہ جس طرح بلاوت و کند ذہنی سے جمود کا خطرہ ہے، اسی طرح ذکائے مفرط عوام کے حق میں بہت خطرناک ثابت ہوسکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بادشاہ کی اصلی خوبی رحم اور شفقت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ وہ لوگ جو فکر و عقل کے اعتبار سے زیادہ اونچی سطحوں پر فائز ہوتے ہیں وہ ایسے ایسے خطرناک نتائج و عواقب کو پہلے سے نظر و بصر کے سامنے لے آنے کے عادی ہوتے ہیں جو وقوع پذیر نہیں ہوتے اور نہ کبھی ہوں گے اور ان کے لیے ایسی ایسی پیش بندیوں کا اہتمام کرتے ہیں جن کی شاید کبھی ضرورت ہی نہ پڑے۔ اس پیش از وقت احتیاط اور اس غیر ضروری حزم و تدبیر کا انجام ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ بادشاہ عوام کی وفاداریوں کو اور ان کے کام کو شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور اس کے ازالے کے لیے ان پر طرح طرح کے مظالم ڈھاتا ہے۔

یہی وہ نکتہ ہے جس کی طرف آنحضرتؐ نے اس قول میں اشارہ کیا ہے۔

سیروا علی سیراء ضعفکم

تم اپنے میں سے کمزور کی چال کے مطابق چلنے کی کوشش کرو۔

زیاد بن سفیان ایک ایسا ہی زیرک اور چوکس امیر تھا کہ جس کی ذہانت سے عراق کے لوگ تنگ آگئے تھے اور اس کی سختیوں کی برابر شکایت کرنے لگے

تھے۔ حضرت عمرؓ نے اس کو معزول کر دیا۔ اس پر اس نے کہا' اے امیرالمومنین! آپ مجھے کیوں معزول کر رہے ہیں؟ کیا میں اپنے فرائض کو خوش اسلوبی سے انجام نہیں دے سکتا یا میں نے کسی خباثت کا ارتکاب کیا ہے؟

حضرت عمرؓ نے کہا کہ: نہیں ان دو باتوں کی وجہ سے نہیں' بلکہ تمھیں معزول کیا جا رہا ہے تو اس لیے کہ:

کرھت ان احمل فضل عقلک علی الناس

میں نہیں چاہتا کہ تم میں جو فاضل عقل ہے اس کا بار لوگوں پر پڑے۔

(حقیقتہ الملک۔ ان الھاف الحسد مضر بالملک الخ)

(22)

حکومت کی تین صورتیں

ملوکیت ' سیاست عقلی اور خلافت

ملوکیت کے بارے میں آپ یہ معلوم کر چکے کہ انسان اجتماعی عادات رکھتا ہے اور اس سلسلے میں معاشرتی روابط برقرار رکھنے میں چونکہ خود اس کی حیوانی خواہشات مانع ہیں اس لیے اس کو ضرورت محوس ہوتی ہے ایک پادشاہ کی جو عدل وانصاف کی سرحدوں پر ہر شخص کو روک سکے۔ لیکن یہ پادشاہ بھی چونکہ عصبیت کے بل بوتے پر حکومت کرتا ہے اس لیے یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی شخص ایسا ابھر آئے جو پادشاہ کی عصبیت سے زیادہ عصبیت رکھتا ہو اور اس حیثیت میں ہو کہ اس کی عصبیت کا مقابلہ کرسکے۔ اس صورت میں نظم و نسق میں فتنہ و فساد پیدا ہوتا ہے اور پادشاہ کی طاقت اتنی مستحکم و استوار ہوتی نہیں کہ فتنہ و فساد کی ان طاقتوں سے نمٹ سکے۔

لہٰذا نظم و نسق کے بقا کی خاطر دو طرح کے نظام معرض وجود میں آتے ہیں۔ ایک نظام ایسا ہوتا ہے جو ایسے سیاسی دنیاوی قوانین کی بنا پر تشکیل پذیر ہوتا ہے جس کو سب مانتے ہیں جیسے ایرانیوں کا نظام ہے یا ان دوسری قوموں کا نظام ہے جو دین کو نہیں مانتیں۔ یہ قوانین قوم کے اکابر اور عقلا مل جل کر وضع کرتے ہیں اور جب تک ان کا احترام دلوں میں رہتا ہے نظم و نسق اور اطاعت و انقیاد کی گاڑی سہولت سے چلتی رہتی ہے' لیکن جونہی ان قوانین کا احترام اٹھ جاتا ہے نظم و نسق کا سارا کارخانہ چوپٹ ہو جاتا ہے۔ یہ اللہ کی سنت ہے جس میں تخلف نہیں ہوتا۔ اس ڈھنگ کی سیاست کو سیاست عقلی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

دوسرا نظام وہ ہے جو شرع کی بنیادوں پر استوار ہوتا ہے۔ یہ زیادہ نافع

ہے' کیونکہ اس میں انسان کے صرف مادی اور دنیاوی مفادات ہی کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا بلکہ عقبیٰ و آخرت کی مصلحتوں کی بھی اس میں رعایت رکھی جاتی ہے۔ اور پادشاہ و رعایا دونوں کے لیے ایک مساوی نقطہ نظر مہیا کیا جاتا ہے۔ مختصرا" یوں سمجھیے کہ حکومت کی تین صورتیں ہوئی' ملوکیت' سیاست عقلی اور سیاست دینی۔

نری بادشاہت جو عصبیت کی طاقتوں کے ذریعے زندہ ہو تو وہ اس لیے غلط ہے اور جو روعدوان کے مترادف ہے' اس میں خواہشات انسانی کی روک تھام کے لیے کوئی اہتمام نہیں کیا گیا۔

سیاست عقلی میں یہ قباحت ہے کہ اس میں وہ روشنی ہی مفقود ہے جو دین مہیا کرتا ہے۔ اس لیے قدرتا" اس کے دوائر اثر میں محدود دنیا ہی کے مفاوات آسکتے ہیں عقبیٰ کے تقاضوں کو سمجھنا اس کے بس کا روگ نہیں۔

ومن لم یجعل اللہ لہ' نورا فمالہ من نور (نور : 40)

اور جس کو اللہ نور و بصیرت کی فراوانیاں عطا نہیں کرتا اس کے لیے کہیں بھی روشنی اور نور نہیں۔

رہا سیاست دینی کا معاملہ تو وہ' وہ نظام رہ جاتا ہے جس میں صلاح دنیا کے ساتھ ساتھ صلاح آخرت کا اہتمام بھی ہے۔ اس نظام کو انبیا علیہم السلام چلاتے ہیں اور ان کے بعد ان کے خلفا ان کی قائم مقامی کرتے ہیں۔ یہ خلافت ہے۔

(فی معنی الخلافتہ والا مامتہ)

(23)

خلافت کے شرائط انعقاد

جب اس بات کی وضاحت ہو چکی کہ خلافت دراصل آنحضرتؐ کی نیابت و قائم مقامی سے تعبیر ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ دین کی حفاظت کرے اور سیاست دنیوی کی نگران ہو تو اب اس کے دوسرے متعلقات کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

وجہ تسمیہ : خلیفہ آنحضرتؐ کا نائب ہوتا ہے' اللہ کا نہیں

بعض کا خیال ہے کہ اس منصب کو اس بنا پر خلافت کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد خلافت عامہ ہے جس کی طرف قرآن کی ان آیات میں اشارہ ہے:

انی جاعل فی الارض خلیفتہ (بقرہ: 30)

میں زمین میں اپنا ایک نائب پیدا کرنے والا ہوں۔

جعلکم خلائف الارض (انعام: 165)

تمھیں اللہ نے زمین میں اپنا نائب ٹھہرایا۔

لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ خلافت کا یہ اطلاق خاص ہے' اس سے مقصود آنحضرتؐ کی نیابت ہی ہے۔

چنانچہ حضرت ابوبکرؓ کو بعض لوگوں نے جب اسی مناسبت سے خلیفتہ اللہ کہنا شروع کیا تو آپ نے اس کے استعمال سے روک دیا اور کہا:

لست خلیفتہ اللہ و لکنی خلیفتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

میں خلیفتہ اللہ نہیں ہوں' میں تو رسولؐ اللہ کا نائب ہوں۔

اس سلسلے میں ایک نکتہ یاد رکھنے کا یہ بھی ہے کہ خلیفہ تو غائب کا ہوتا ہے

حاضر کا نہیں' اور اللہ کے حضور میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے۔

کیا خلیفہ کا تقرر وجوب عقلی ہے؟ دو رائیں

اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ نصب خلافت واجب ہے اور اس میں قطعی **تخلف** جائز نہیں' یہی وجہ ہے کہ آنحضرتؐ کے بعد صحابہ کرام نے سب سے پہلے اسی مسئلے کو ہاتھ میں لیا اور جب تک اس کو نمٹا نہیں لیا دوسرے امور کی طرف توجہ نہیں فرمائی۔ ان کے بعد تابعین نے بھی اس سے تغافل نہیں برتا' اور کسی وقت بھی ملت کو اس حالت میں نہیں چھوڑا کہ اس میں فوضویت اور لاقانونیت کا دور دورہ ہو۔ کوئی نہ کوئی خلیفہ امور سلطنت کو انجام دیتا ہی رہا۔
اختلاف اس میں ہے کہ یہ وجوب **بمقتضائے** شرع ہے یا **بمقتضائے** عقل۔

بعض کی رائے ہے کہ یہ وجوب عقلی سے متعلق ہے اور صحابہ و تابعین کا جو اس پر اجماع ہوا' تو وہ بھی اس لیے تھا کہ عقل کسی فوضویت کو تسلیم نہیں کرتی اور یہ نہیں چاہتی کہ اختلاف شہوات و خواہشات کی رنگارنگی تو ہو' لیکن ان اختلافات کو روکنے اور اپنے حدود پر رکھنے کے لیے کوئی وازع نہ ہو۔

کیونکہ اگر ایسی قوت نہ مانی جائے گی جو بمنزلہ وازع کے ہو تو یہ اختلافات نوع انسانی کی ہلاکت پر منتج ہو سکتے ہیں' حالانکہ حفظ نوع انسانی کا مسئلہ اتنا اہم ہے کہ خود شرع نے اس کو اپنے مقاصد میں شمار کیا ہے۔

یہی دلیل ہے جس کو حکما نے نبوت کے بارے میں بھی استعمال کیا ہے' لیکن نہ تو یہ رائے درست ہے اور نہ یہ انداز استدلال ہی صحیح ہے' کیونکہ اس دلیل کے مقدمات میں سے ایک مقدمہ یہ ہے کہ وازع ہمیشہ ایسا ہونا چاہیے جس کو شرع مقرر کرے اور لوگ ایمان و اعتقاد کی روشنی میں اس کی اطاعت و انقیاد کا جوا اپنی گردنوں میں ڈال لیں۔ حالانکہ حکومت کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس کا تعلق بادشاہ اور اہل شوکت کی سطوت و قوت سے ہو۔ جیسے امم مجوس میں ہے' یا لوگ خود بخود تعلیم و تربیت سے اس حقیقت کو پالیں کہ ایک دوسرے پر ظلم کرنا ناروا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ نصب خلافت کا مسئلہ عقلی ڈھنگ کا نہیں'

دینی انداز کا ہے اور صحابہ و تابعین کا اجماع اسی ذہنی ضرورت کی بنا پر انعقاد پذیر ہوا تھا۔

معتزلہ اور خوارج کا شذوذ

معتزلہ میں الاصم اور بعض خوارج سرے سے اس وجوب کے قائل ہی نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ نصب خلافت سے مقصود یہ ہے کہ شرع کا نفاذ ہو لیکن جب امت عدل پر جمع ہو جائے اور احکام شرع پر عمل پیدا ہو جائے تو نصب خلافت کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔

اس شبہے کا جواب دو طریق سے دیا جا سکتا ہے' ایک یہ ہے کہ زمانہ صحابہ سے بہتر زمانہ خود بخود احکام شرع پر عمل کرنے کا اور کون ہو سکتا ہے مگر اس کے باوجود انھوں نے اس فرض سے تساہل نہیں برتا۔

دوسرے یہ کہ یہ شبہ ذہنوں میں خلفائے مابعد کے مظالم و سرکشی کی وجہ سے ابھرا لوگوں نے جب یہ دیکھا کہ خلفانے قہر و شہوات کا راستہ اختیار کر لیا ہے اور انصاف و عدل کے تقاضے پورے نہیں ہو پاتے تو اس منصب کی ضرورت ہی کے قائل نہ رہے۔

حالانکہ کسی نہ کسی حکومت اور ہیئت منتظمہ کا ہونا ایک ایسا تقاضائے بشری ہے کہ خوارج بھی اس کا انکار نہیں کر سکتے۔

خلیفہ کا تقرر ارباب حل و عقد کریں گے - چار شرطیں

خلیفہ کا تقرر ان لوگوں پر واجب ہے جو ارباب حل و عقد کہلانے کے مستحق ہیں' عوام صرف اطاعت کے مکلف ہیں۔ ایک اہم سوال اس سلسلے کا یہ ہے کہ خلیفہ میں کن شرائط کا ہونا ضروری ہے' اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ اس میں مندرجہ ذیل چار شرطیں ہونا چاہئیں:

(1) علم

(2) عدالت

(3) کفایت (Efficiency)

(4) حواس و اعضا کی سلامتی

پانچویں شرط یہ ہے کہ خلیفہ نسبتاً" قریشی ہو' لیکن یہ مختلف فیہ ہے۔

علم سے مراد معمولی علم نہیں' بلکہ ایسا علم ہونا چاہیے جس سے خلیفہ استنباط مسائل پر قادر ہو سکے اور کسی معاملے کے بارے میں مجتہدانہ رائے رکھ سکے' تقلید اس کے لیے بمنزلہ عیب کے ہے' جس سے اس کا دامن پاک ہونا چاہیے۔

یہ منصب چونکہ ایک دینی ذمہ داری ہے اس لیے عدالت ایک ایسی صفت ہے جس سے اغماض نہیں ہو سکتا۔ یہ عدالت اس سے مجروح ہوگی کہ خلیفہ کھلے بندوں محظورات کا استعمال کرے اور اس سے بھی اس کو ٹھیس پہنچے گی کہ اس کے اعتقادات مبتدعانہ ہوں گویا' خلیفہ کے لیے ضروری ہے کہ فکر و عمل دونوں اعتبار سے صحیح اسلامی زندگی کا ترجمان ہو۔

کفایت سے مقصود یہ ہے کہ اقامت حدود پر قدرت رکھتا ہو۔ لڑائیوں میں حصہ لے سکتا ہو اور فن حرب کی باریکیوں سے واقف ہو۔ عصبیت اور اس کے احوال پر نگاہ رکھتا ہو۔ بڑے بڑے گھاگ سیاسین کے ہتھکنڈوں کو پہچانتا ہو اور سیاسیات کا عملی تجربہ رکھتا ہو' کیونکہ اگر اس میں یہ خوبیاں نہ ہوں گی تو یہ ہرگز اس لائق نہیں ہوگا کہ دین کی حمایت کے فریضے سے عہدہ برا ہو سکے' جہاد کر سکے اور اقامت حدود اور تدبیر مصالح سے نمٹ سکے۔

حواس و اعضا کی سلامتی سے غرض یہ ہے کہ خلیفہ میں ایسا کوئی نقص نہ ہونا چاہیے جو بالواسطہ یا بلاواسطہ اس کے اعمال پر اثر انداز ہو سکے جیسے جنون' نابینا پن یا بہرہ اور گونگا ہونا وغیرہ' یا ایسے معمولی اور جزوی نقائص جو اگرچہ اتنا مخل نہیں ہوتے تاہم بحیثیت مجموعی تاثیر عمل میں ان کی وجہ سے کمی واقع ہو جاتی ہے۔

خلیفہ کے لیے قریشی النسب ہونا ضروری نہیں' یہ شرط وقتی مصالح کے تحت ضروری ٹھہرائی گئی۔ اصلی اور دائمی شرط کفایت ہی ہے

خلیفہ کے لیے قریشی النسب ہونے کے بارے میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اس

میں اختلاف رائے ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانی کا کہنا ہے کہ خلیفہ کے لیے یہ کوئی ضروری شرط نہیں۔

بات اصل میں یہ ہے کہ اس مسئلے پر اس نقطہ نظر سے غور کرنا چاہیے کہ اسلام کا نظام بہرحال حکم و مقاصد پر مبنی ہے اور کسی ایک قوم یا زمانے کے ساتھ ہرگز مختص نہیں' اس لیے اگر شارع نے خلیفہ کے لیے قریشی النسب ہونا ضروری قرار دیا ہے تو اس کی کوئی نہ کوئی مصلحت ہونا چاہیے۔

ہمارے نزدیک اس سے مقصود یہ ہے کہ اسلام جب آیا ہے اس وقت تمام قبائل عرب میں سے صرف مضرہی کو یہ شرف حاصل تھا کہ سب کے سب اس کے غلبہ و تفوق کو بلا حیل و حجت تسلیم کرلیں۔ اب اگر شارع علیہ السلام کسی غیر قریشی اور غیر مضری کو اس منصب کا اہل ٹھہراتے ہیں تو اس کی پشت پر کوئی عصبیت' کوئی قبیلوی حمایت اور طاقت نہ ہوتی اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ پہلے قدم پر ہی افتراق پیدا ہو جاتا' اور امت پارہ پارہ ہو جاتی۔ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ خلیفہ کے لیے عصبیت کا ہونا کتنا ضروری ہے۔

یہ اسی شرط کی افادیت کا ثمرہ ہے کہ مسلمان جب تک اس مسئلے میں متفق رہے' دوسری دنیا کو ختم کرنا ان کے لیے آسان ہوگیا' لیکن یہ صورت حال ہمیشہ قائم نہیں رہی بلکہ ایک وقت ایسا بھی آیا کہ فتوحات کی کثرت اور پھیلاؤ کی وجہ سے قبائل مضر دور دراز ممالک میں منتشر ہوگئے اور ان کی عصبیت کمزور پڑگئی' اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کہ زمام خلافت اب ایسی قوم کے ہاتھ میں دی جائے جو اگرچہ قریشی نہ ہو مگر عصبیت غالبہ رکھتی ہو تاکہ وہ زیادہ کامیابی سے خلافت کے فرائض کو انجام دے سکے اور مصالح عباد کی رعایت رکھ سکے۔

گویا قرشیت کی شرط محض حصول برکت کے لیے نہ تھی' اگرچہ اس سے برکت بھی حاصل ہوتی ہے' بلکہ اس لیے تھی کہ اس کے ساتھ ایک عصبیت آتی تھی اور امور خلافت میں استحکام پیدا ہوتا تھا۔

قاضی ابوبکر نے جب اس شرط کا انکار کیا تو اس وقت حالات ہی ایسے تھے کہ عرب خلفا پر عجمی ملوک برابر غالب آرہے تھے اور عربیت ضعف و وہن کا شکار

ہو رہی تھی، انھوں نے سمجھا کہ ان حالات میں اگر قرشیت کی شرط کا لحاظ رکھا گیا تو کوئی مضبوط خلافت معرض ظہور میں نہ آسکے گی۔

خلیفہ کے لیے اصلی شرط جو ہر ہر زمانے میں ضروری ہے وہ کفایت ہے اور قرشیت بھی اسی کفایت ہی کا ایک جزو ہے۔ جمہور مسلمان اس کے قائل نہیں۔ یہ فقدان عصبیت کے باوجود قرشیت کو ضروری گردانتے ہیں، لیکن ان کے اس خیال کا رد اس بات سے ہوتا ہے کہ جب عصبیت کی نفی سے اس شان و شکوہ ہی کی نفی ہو جاتی ہے اور تنفیذ احکام کے لیے جس کفایت کی حاجت ہے، وہی نہیں رہتی تو خلافت کے لیے جو دوسری شرطیں علم و عدالت ہیں وہ بھی مجروح ہوں گی اور اس طرح جو شخص بھی خلیفہ ہوگا وہ کچھ بھی نہ کرپائے گا اور بالکل عاجز ثابت ہوگا۔ غرض یہ ہے کہ قرشیت کی شرط دراصل رفع تنازع کے لیے تھی اور وقتی تھی۔

(فی اختلاف الامۃ فی حکم ھذا المنصب و شروطہ)

(24)

خلافت ملوکیت کی طرف کیونکر لوٹی؟

ہیئت حاکمہ اپنے قیام میں تقاضائے وجود کی مرہون منت ہوتی ہے

اس حقیقت کا اظہار ہوچکا کہ پادشاہت ایک طبعی فطری تقاضا ہے اور اس کا انعقاد اپنے اختیار اور پسند سے نہیں ہوتا بلکہ خود ضرورت وجود اس کی داعی ہوتی ہے اور معاشرے کی ترتیب اس کو قائم کرتی ہے۔ ہم یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ چاہے شرائع و مذاہب ہوں' کوئی دوسرے احکام ہوں جن کا نفاذ منظور ہو' ان کی کامیابی کا انحصار اس پر ہے کہ مضبوط عصبیت ان کی پشت پناہ ہو۔

حدیث شریف میں آیا ہے:

مابعث اللہ نبیا الافی منعتہ قومہ

اللہ تعالیٰ نے کسی نبی کو نہیں بھیجا مگر اس عالم میں کہ اس کو قوم کی مدد و اعانت حاصل ہو۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی درست ہے کہ شارع نے کئی جگہ اس کی مذمت بھی کی ہے اور اس کے ترک پر سب کو اکسایا بھی ہے۔

جیسا کہ حدیث میں ہے:

ان اللہ اذھب عنکم عصبیتہ الجاھلیتہ و فخرھابالا باء انتم بنو ادم وادم من تراب

اللہ تعالیٰ نے تم میں جاہلیت کے پندار کو ختم کر دیا ہے اور باپ دادا پر فخر کرنے کے جذبے کو دور کر دیا ہے' کیونکہ تم سب کے سب آدم ہی کی اولاد تو ہو' اور آدم مٹی سے بنا

ہے۔

قرآن کا ارشاد ہے:

ان اکرمکم عند اللہ اتقکم (حجرات : 13)

تم میں سے بہتر وہ ہے جو اللہ سے زیادہ ڈرنے والا ہو۔

دنیا آخرت تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہے جس کو کھو دینے سے عقبیٰ میں محرومی کا سامنا کرنا پڑتا ہے

بات یہ ہے کہ شارع کے نزدیک دنیا اور اس کے احوال کی حیثیت یہ ہے کہ یہ آخرت تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں اس لیے جس نے ذریعہ کھو دیا وہ اس منزل ہی سے محروم ہو گیا۔ جب دنیا کے بارے میں شارع کا یہ تصور ٹھہرا کہ یہ ذریعہ اور مطیہ ہے تو یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ ایسے جذبات اور قوتوں کی مخالفت کی جائے جو دنیا میں استواری و استحکام کا سبب ہو سکتے ہیں۔

عصبیت کی دو قسمیں۔ ایک وہ جس کا استعمال باطل کے لیے ہے اور ایک وہ جو حق کی تائید کے لیے استعمال ہوتی ہے

معلوم ہوتا ہے کہ شارع جب عصبیت سے روکتے ہیں تو اس سے ان کا منشا یہ ہوتا ہے کہ عصبیت کے غلط استعمال کو روکا جائے اور محض حق کی نصرت و تائید کے لیے اسے برتا جائے' نہ یہ کہ اسے ختم ہی کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ غضب و غصہ کی اس نے اگرچہ مذمت کی ہے مگر یہ نہیں چاہا کہ اس جذبہ کا کلیتہ" قلع قمع ہی ہو جائے' کیونکہ اگر قوت غضبیہ ہی جاتی رہی تو حمایت حق کا جذبہ کیونکر ابھرے گا؟ جہاد کا ولولہ کیسے پیدا ہو گا؟ اور اعلائے کلمتہ اللہ کا فریضہ کیونکر پروان چڑھ سکے گا؟

مذمت اس غضب کی فرمائی ہے جو شیطانی اغراض کے تحت پیدا ہو اور شیطانی اغراض ہی کے لیے استعمال ہو' کیونکہ اگر یہی غضب اللہ کی محبت کی بنا پر دل میں پیدا ہو' اور اللہ ہی کے لیے استعمال ہو تو اس سے بڑھ کر اچھی بات کیا

ہو سکتی ہے۔

یہی حال شہوات جنسی کا ہے۔ اس کی مذمت بھی آئی ہے، لیکن اس کی مذمت سے بھی مقصود اس کا بالکلیہ استیصال نہیں، کیونکہ جس کی شہوت باطل ہوئی اس کی اپنی ہی جسمانی قوتوں کا نقصان ہوا۔ غرض یہاں بھی یہ ہے کہ صرف مباحات میں اس کا استعمال ہو، کیونکہ قوت جنسی کے اسی استعمال میں بشری مصالح پنہاں ہیں۔

اس وضاحت کے بعد یہ سمجھ لیجیے کہ عصبیت کی مذمت بھی اسی قبیل سے ہے، یہ اس وقت مذموم قرار پائے گی جب باطل کی نصرت واعانت کے لیے استعمال ہو جیسے کہ جاہلیت میں تھی۔ لیکن اگر اس کا استعمال حق کی اشاعت کے لیے ہو اور اس وجہ سے ہو کہ اللہ کے اوامر و نواہی کو قائم کیا جائے تو یہ عین مطلوب دین ہے اور اس کے ابطال سے تمام شرائع اور ادیان کا ابطال لازم آتا ہے، کیونکہ یہی تو وہ چیز ہے، جس کے بل بوتے پر مذاہب و شرائع کا قصر جمیل استوار ہوتا ہے۔

پادشاہت کی مذمت کن معنوں میں آتی ہے

اس اصول کے سمجھ لینے سے کہ مدح و مذمت میں اصل یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کا صحیح استعمال ہو رہا ہے یا نہیں، اس حقیقت کا پالینا کچھ بھی دشوار نہیں کہ بادشاہت بھی درحقیقت مذمت کے لائق نہیں اور شارع نے اگر اس کی مذمت کی ہے تو ان معنوں میں کہ پادشاہ عموماً باطل سے غلبہ حاصل کرتے ہیں اور لوگوں پر اپنی خواہشات و اغراض کے تحت حکمرانی کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر یہ لوگ غلبہ و سطوت کے معاملے میں مخلص ہوں اور سمجھتے ہوں کہ یہ اللہ کی اطاعت پر اکسانے کے لیے ہے اور اس لیے ہے کہ مسلمانوں کو اس کی عبادت اور جہاد پر ابھارا جاسکے تو یہ قطعی مذموم نہیں رہتی، بلکہ ایسی چیز ہو جاتی ہے کہ سلیمانؑ ایسے پیغمبر اس کے لیے دعا کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں:

وھب لی ملکا لا ینبغی لاحد من بعدی (ص : 35)

پروردگار! مجھے ایسی پادشاہت عطا فرما جو میرے بعد دوسروں کو زیب نہ دے۔

دعا کا یہ انداز اس بنا پر تھا کہ سلیمانؑ خوب جانتے تھے کہ وہ اپنی نبوت اور پادشاہت کا غلط استعمال نہیں کریں گے۔

معاویہؓ کی کسرویت کی طرف حضرت عمرؓ کا اشارہ

حضرت عمرؓ جب شام گئے' دیکھا کہ یہاں معاویہؓ پادشاہت کی شان و شوکت اور عجمی ٹھاٹھ اور ٹیم ٹام سے رہ رہے ہیں تو فرمایا:

اکسرویتہ یا معاویتہ؟

معاویہ! یہ تقلید عجم؟ یہ کسریٰ کی سی زندگی؟

معاویہ نے جواب میں کہا' امیرالمومنین! ہم چونکہ سرحد پر رہتے ہیں اور دشمنوں سے ہر وقت دوچار ہونا پڑتا ہے اس لیے فخر و مباہات کے اس سامان کو بربنائے احتیاج اختیار کیا ہے نفس کے تقاضوں سے نہیں' تاکہ ان کی نظروں میں ہماری سبکی نہ ہو۔ حضرت عمرؓ نے یہ جواب سنا تو خاموش ہو گئے' کیونکہ کسرویت کی مذمت سے ان کی غرض ہرگز یہ نہ تھی کہ ان کے تمام لوازم کر ترک ہی کر دیا جائے' بلکہ وہ تو اس بات سے خائف تھے کہ مبادا مسلمان ظلم و جور کو اس طرح اختیار کرنے لگیں جس طرح ملوک عجم اور شاہان فارس نے کیا' لیکن جب معاویہؓ کی طرف سے یہ اطمینان ہو گیا کہ ان کی شان و شوکت لوجہ اللہ ہے تو اس بارے میں مزید کچھ کہنے سننے سے احتراز فرمایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کے سامنے خلافت کا یہی تصور تھا کہ ملوکیت کی تمام عادات اور لوازم سے حتیٰ الامکان پرہیز کیا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ کبھی اس کے ڈانڈے باطل سے جا ملیں۔

ابوبکرؓ کا انتخاب ملوکیت کے طور طریقے کے مطابق اس لیے نہیں ہوا کہ یہ مظنہ باطل تھا اور کفار و اعدائے دین اس پر عامل تھے

خلافت کیا ہے؟ اور یہ کیونکر قائم ہوئی؟ اس کا کھوج لگانے کے لیے عصر

نبوت کی طرف رجوع کرنا ہوگا' اور وہ بھی اس وقت جب آپؐ مرض الموت میں مبتلا تھے۔ آپؐ نے نماز کے لیے ابوبکرؓ کو آگے بڑھایا اور مسلمانوں نے یہ دیکھ کر ملت کی پوری امامت ہی آپ کے سپرد کر دی۔ وجہ استدلال یہ تھی کہ نماز امور دین میں ایک اہم درجہ رکھتی ہے اور آنحضرتؐ نے اس کے لیے ابوبکرؓ کا انتخاب فرمایا ہے تو خلافت کا استحقاق ان کو کیوں نہ ہو جو انہی امور دین کے قیام سے تعبیر ہے۔ ملوکیت کا ذکر آنحضرتؐ کی وفات کے بعد اس لیے نہیں چھڑا اور نہ اس کے آداب و رسوم کے مطابق ابوبکر کا انتخاب ہوا کہ یہ مظنہ باطل تھا اور ایسا راستہ تھا جس پر ان دنوں کفار اور اعدائے دین ہی گامزن تھے۔

ابوبکر نے اس امانت کا صحیح استعمال کیا۔ جب تک زندہ رہے آنحضرتؐ کے سنن کی پیروی کی اور اہل ردہ سے اس طرح لڑے کہ پھر مسلمان کلمہ اسلام پر مجتمع ہوگئے۔ ان کے بعد یہ منصب حضرت عمرؓ کے سپرد ہوا۔ انھوں نے ابوبکر کے نقش قدم پر چلنا اپنی زندگی کا مقصد قرار دیا۔ دنیا بھر کی قوموں سے جہاد کیا اور ان پر قابو پایا اور ان کے پاس مال و منال میں سے جو کچھ بھی تھا' عربوں نے ان کی قیادت میں وہ سب چھین لیا۔ پھر یہ دور خلافت و امامت عثمان تک پہنچا اور عثمان سے علی کی طرف منتقل ہوا۔

خلفا کیوں ملوکیت کے لوازم سے محفوظ رہے۔ اس کے دو سبب

ان سب کا دامن پادشاہت کے لوازم سے پاک تھا۔ اس کا ایک سبب تو اسلامی تعلیمات تھیں۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ اسلام سے پہلے وہ ایسی بدویانہ زندگی بسر کرتے تھے کہ جس میں تمدن کے ابتدائی تقاضے تک مفقود تھے' بالخصوص قبائل مضر کا تو یہ حال تھا' جو حجاز ایسی وادی غیرذی زرع میں آباد تھے کہ بچھو اور گریلا کھاتے اور علھز استعمال کرتے اور اس پر فخر کرتے۔ علھز اونٹ کے بالوں کو کہتے ہیں جن کو کوٹ پیٹ کر خون کے ساتھ ملا کر یہ پکاتے تھے۔

یہی حالت قریش کی تھی۔ ان کے کھانے پینے اور رہنے سہنے کا انداز بھی اس سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھا۔ معیار کی پستی اس وجہ سے تھی کہ ان کی آبادیاں

یمن کے سبزہ زاروں سے دور تھیں جہاں کہ پھل اور غلہ وغیرہ کثرت سے ہوتا ہے۔

اسلام کی قوتوں کا راز۔ دو عصبیتوں کا اجتماع

یہ حالت تھی جب اسلام آیا اور آنحضرتؐ کی نبوت سے ان کو اللہ نے نوازا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دو عصبیتیں جمع ہو گئیں۔ ایک عربیت کی اور ایک اسلام کی۔

پھر اسی عصبیت کے بل بوتے پر یہ عرب اس لائق ہوئے کہ روم و فارس پر پل پڑیں اور زمین کے جن جن حصوں کی فرمانروائی اللہ نے ان کے لیے مقدر کر رکھی تھی ان کا مطالبہ کریں۔ ان کے تعیشات پر قابض ہوں اور ان کے زخارف سے اپنا دامن بھرلیں۔

ان کی دولت کی بے پایانی کا اب یہ حال تھا کہ ایک ایک سوار کو بعض لڑائیوں میں تیس تیس ہزار دینار ملا۔ لیکن یہ کہنا بے جا نہیں کہ اس کے باوجود صحابہ کے زہد و فقر پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ عمرؓ اب بھی اپنی چادر میں چمڑے کا پیوند لگاتے تھے اور علیؓ ہانکے پکارے دنیا کو مخاطب کر کے کہتے تھے:

یاصفراء ویابیضاء غری غیری

اے پیلے سونے اور سفید چاندی تمھیں فریب دہی کے لیے
میرے سوا کسی دوسرے کو پسند کرنا پڑے گا۔

غرض یہ تھی کہ میں تیرا شکار نہیں ہو سکتا۔ ابو موسیٰ اشعری مرغا نہیں کھاتے تھے، کیونکہ وہ پہلے سے اس کے عادی نہیں تھے۔

مسلمانوں میں دولت اور جاگیر کا آغاز کب ہوا؟

مسعودی کا کہنا ہے کہ عہد عثمانی میں لوگوں نے مال جمع کرنا اور بڑی بڑی جاگیریں خریدنا شروع کر دی تھیں۔ چنانچہ خود عثمانؓ جس دن شہید ہوئے ہیں، ان کے خزانچی کے پاس ایک لاکھ دینار اور دس لاکھ درہم تھے اور زمینیں جو وادی القریٰ اور حنین کے آس پاس تھیں ان کی قیمت دو لاکھ دینار سے کیا کم ہو سکتی

ہے؟ اس کے علاوہ گھوڑوں اور اونٹوں کی کثیر تعداد تھی جو بطور میراث کے چھوڑی۔

زبیر کا ترکہ پچاس ہزار دینار پر مشتمل تھا۔ ایک ہزار گھوڑے اور ایک ہزار لونڈیوں کا اس پر اور اضافہ کیجیے۔

طلحہ کو جو آمدنی ہر روز عراق کی زمینوں سے ہوتی تھی' وہ ایک ہزار دینار کے لگ بھگ تھی اور سراۃ کی طرف سے اس سے بھی زیادہ تھی۔

عبدالرحمٰن بن عوف کے اصطبل میں ایک ہزار گھوڑا ہر وقت بندھا رہتا تھا اور ایک ہزار اونٹ موجود رہتا تھا۔ ان کی موت کے بعد ان کی ایک چوتھائی دولت کا اندازہ یہ ہے کہ چوراسی ہزار کے قریب ہوتی ہے۔

زید بن ثابت کے پاس چاندی اور سونے کی اتنی بڑی بڑی اینٹیں تھیں کہ ان کو توڑنے کے لیے کلہاڑوں کو استعمال کرنا پڑا۔ انھوں نے جو کچھ بطور میراث کے چھوڑا وہ اموال اور زمینوں کو ملا کر ایک لاکھ دینار ہوتا ہے۔

اموال کی کثرت اور فراوانی کا اثر صحابہ کی تمدنی زندگی پر

اس دولت کی فراوانی کا یہ اثر ہوا کہ اچھی اچھی عمارتیں بھی بننے لگیں۔ طلحہ نے کوفہ و مدینہ میں پختہ مکانات بنوائے اور ساکھو کی لکڑی کو کام میں لایا گیا۔

سعد بن ابی وقاص نے عقیق میں جو مکان تعمیر کرایا' علاوہ اس کے کہ اس کی چھت بہت اونچی تھی اس پر بالاخانے بھی تھے۔ نیز صحن بہت وسیع اور کشادہ تھا۔ اسی طرح مقداد کا مکان بھی اینٹ چونے سے بنا تھا۔

لیکن ہم کہتے ہیں' یہ اموال اور دولت کی فراوانی چونکہ جائز طریق سے آئی تھی اور صحابہ اس کے استعمال میں قصد و اعتدال کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے تھے اس لیے قابل اعتراض نہ تھی۔

کہنا یہ ہے کہ جس طرح صحابہ نے مال و منال کی فراوانیوں کا غلط استعمال نہیں کیا اسی طرح جب ان میں اختیار و اقتدار آیا اور ان کو دنیا بھر کی بادشاہت ملی

تو اس کا بھی انھوں نے غلط استعمال نہیں کیا جو ناجائز ہو اور اللہ کی مرضی کے خلاف ہو' حتی کے آپس کی لڑائیوں میں بھی انھوں نے حدود اللہ کو فراموش نہیں کیا۔ چنانچہ حضرت علیؓ اور معاویہؓ میں جو جنگیں ہوئیں ان میں بھی دونوں فریق اپنے نقطہ نظر سے برسرحق تھے۔ دونوں کے سامنے بہرآئینہ دنیا کا مفاد اور ادنیٰ خواہشات ہرگز نہ تھیں جیساکہ بعض ملاحدہ سمجھتے ہیں' بلکہ اجتہادی لغزش تھی جس کا ارتکاب ہوا۔ دونوں حق ہی کے لیے لڑے۔ ہاں یہ کہنا البتہ صحیح ہے کہ استحقاق خلافت میں مصیب اور حق بجانب علیؓ ہی تھے۔

وہ موڑ جہاں سے خلافت ملوکیت کی طرف مڑی

معاویہ اگر چاہتے کہ خلافت کوئی اور موڑ مڑنے نہ پائے تو وہ ایسا کرسکتے تھے' لیکن بنوامیہ کے ارباب حل و عقد سے ڈرتے تھے اور اس بات سے خائف تھے کہ کہیں پھراختلاف رونما نہ ہو جائے۔

جہاں تک ان کی ذات کا تعلق ہے بلاشبہ ان خواہشات کو جائز ٹھہرایا جاسکتا ہے کہ وہ اختیار و اقتدار کی تمام وسعتوں کو اپنے ہی لیے سمیٹ لینا چاہتے تھے۔ اس سے ان کی غرض یہ تھی کہ بڑی مشکلوں سے جو استواری و استحکام خلافت کو حاصل ہوا ہے وہ ضائع نہ ہو جائے۔

یہی مجبوری تھی جس کی بنا پر انھوں نے یزید کو خلیفہ نامزد کیا کیونکہ اگر وہ یزید کے سوا کسی اور کو اس منصب کا مستحق گردانتے اور بنوامیہ کو خلافت کے اس اعزاز سے محروم کردیتے تو بہت بڑا فتنہ بپا ہوتا اور بنوامیہ کے اکابر اور سردار کبھی اس پر راضی نہ ہوتے' اگرچہ اس پر بھی ان کی رائے معاویہ کے بارے میں اچھی ہی رہتی۔

یہاں یہ بات خصوصیت سے جاننے کی ہے کہ یزید کے فسق و فجور سے متعلق جو روایات مشہور تھیں معاویہ اس کو صحیح نہ سمجھتے تھے' کیونکہ یہ بات بدرجہ غایت مستبعد ہے کہ ان کی طرح کا انسان اس کے باوجود اپنے بیٹے کے لیے یوں اصرار کرے۔

ملوکیت کے باوجود سبل حق کی پیروی کا جذبہ اور یہ خیال کہ طاقت و قوت کا وہ استعمال نہ ہونے پائے جو اہل باطل کا شیوہ ہے' مروان اور ان کے بیٹے عبدالملک تک قائم رہا۔ یہ اگرچہ بادشاہ ہی تھے لیکن ان کی کوشش یہی رہی کہ اپنی صلاحیتوں کو حق کی تائید کے لیے صرف کریں۔ یہ دوسری بات ہے کہ افتراق کلمہ کے خوف سے متاثر ہو کر یہ کسی اقدام پر مجبور ہوگئے' کیونکہ زمانے کے جس نازک دور سے یہ گزر رہے تھے اس میں ملت کا اتحاد ان کے نزدیک ایک ایسا عزیز مقصد تھا جس کا ہر قیمت پر برقرار رہنا ضروری تھا۔ ان کی زندگی بہرحال دینی تھی۔ اس کا ثبوت ان شہادتوں سے ملتا ہے جو سلف نے اس سلسلے میں مہیا کیں۔

مروان کا طبقہ اولیٰ کے تابعین میں ہونا تو سب کو معلوم ہے۔ رہی یہ بات کہ عبدالملک کا دین میں کیا درجہ تھا تو اس کا اندازہ اس سے لگایئے کہ موطا میں امام مالک نے ان کے عمل سے باقاعدہ استدلال کیا ہے۔

ان کے بعد خلافت عبدالملک کی اولاد میں منتقل ہوئی اور عمر بن عبدالعزیز تک پہنچی۔ انھوں نے اس کو پھر سے صحابہ اور خلفا اور بعد کے نہج پر چلانا چاہا اور اس سلسلے میں پوری پوری جدوجہد بھی کی۔ لیکن جب معاملہ اس سے آگے ان کے اخلاف تک بڑھا تو وہی ملوکیت کا اقتضا پھر سے غالب آیا اور ان کی طاقت و قوت حق کے بجائے دنیوی اغراض و مقاصد کے لیے استعمال ہونے لگی اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ ان کے اعمال سے بیزار ہوگئے تاآنکہ ان کو عباسیوں کے لیے یہ مسند چھوڑنا پڑی۔

(فی انقلاب الخلافتہ الی الملک)

(25)

عہد صحابہ کی لڑائیاں اور ان کا دینی موقف

کیا خلیفہ اپنا ولی عہد مقرر کر سکتا ہے؟

اس سے پہلے ہم خلافت و امامت کی مشروعیت پر نظر ڈال چکے ہیں اور یہ بتا چکے ہیں کہ امام و خلیفہ کا تقرر اس بنا پر ضروری ہے کہ وہ مسلمانوں کی دنیوی و دینی مصلحتوں کی نگرانی اور دیکھ بھال کر سکے۔ جب تک وہ زندہ ہے بہر آئینہ اس کے ولی و امین ہونے میں کوئی شبہ ہی نہیں ہو سکتا لیکن اگر وہ اپنی زندگی میں کسی کو ولی عہد مقرر کر جائے تو کیا اس صورت میں بھی اس کو امین ہی خیال کیا جائے گا اور اس کے فعل کو جائز سمجھا جائے گا اور اس کا ولی و امین ہونا اس کی موت کے بعد بھی قائم رہے گا؟ یہ ہے ایک سوال جس کا جواب ہمیں بہرحال دینا ہے۔

جہاں تک خلافت راشدہ کی تاریخ اور طریق انعقاد کا تعلق ہے یہ بات بالکل متفق علیہ معلوم ہوتی ہے کہ اس بارے میں امام و خلیفہ پر پورا پورا اعتماد کرنا چاہیے اور جس طرح دوسرے امور میں اس کی خیر سگالی اور امانت کو تسلیم کیا جاتا ہے، اس معاملے میں بھی اس پر یقین کیا جائے۔

حضرت ابوبکر کو دیکھیے کہ صحابہ کی موجودگی میں انھوں نے حضرت عمر کو نامزد کیا جس کو سب نے جائز ٹھہرایا اور ان کی اطاعت و فرمانبرداری کا اقرار کیا۔

اسی طرح حضرت عمر نے عشرہ مبشرہ میں سے چھ صحابہ کو متعین کیا کہ باہمی مشورے سے کسی ایک کو سربراہ چن لیں۔ ان میں سے ہر ایک نے ازراہ ایثار یہ ذمہ داری ایک دوسرے کے سپرد کرنا چاہی تاآنکہ بات عبدالرحمٰن بن عوف پر آٹھہری۔ انھوں نے غور و فکر کے بعد یہ معلوم کیا کہ لوگ عثمان و علی میں سے کسی

ایک پر متفق ہوسکتے ہیں۔ پھر حضرت عثمان نے چونکہ شیخین کی پیروی کی وضاحت کی اور علی اس بات کا یقین نہ دلا سکے کہ وہ سنن شیخین کو اپنے لیے حجت ٹھہرائیں گے' اس لیے بالاتفاق عثمان ہی کو مسند خلافت کا اہل ٹھہرایا گیا۔

ان دونوں موقعوں پر جلیل القدر صحابہ موجود تھے۔ انھوں نے خلافت کے اس انداز پر اعتراض نہیں کیا۔ یہی نہیں بلکہ اس کے برعکس جو خلیفہ مقرر ہوا نہایت اخلاص سے اس کی اطاعت و پیروی کا دم بھرا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ ولی عہد کی مشروعیت کے قائل تھے اور سب کا اس پر اجماع تھا۔

اس کی وجہ صاف ظاہر ہے کہ جب خلیفہ کو اس کی زندگی میں مامون مان لیا گیا تو اس کے مرنے کے بعد اس کے اس انتخاب و نامزدگی پر کیوں اعتراض کیا جائے جو اس کی زندگی ہی میں وقوع پذیر ہو چکا ہے۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اگر خلیفہ اپنے باپ یا اولاد کو ولی عہد ٹھہراتا ہے تو اس صورت میں اس کی امانت و عدالت کو متہم کیا جائے گا۔ بعض نے صرف اولاد ہی کی صورت میں اس کو قابل اعتراض سمجھا ہے۔

امیر معاویہؓ یزید سے زیادہ بہتر آدمی کا انتخاب کرسکتے تھے لیکن ان کی راہ میں بنو امیہ کی عصبیت حائل رہی

لیکن اس میں اعتراض و تہمت کا سرے سے ہی کوئی موقع نہیں بالخصوص جب کہ مصلحت کا تقاضا ہی یہ ہو کہ بیٹے ہی کو ولی عہد مقرر کیا جائے ورنہ یہ اندیشہ لاحق ہو کہ مسلمانوں میں سخت اختلاف اور انتشار پیدا ہو جائے گا۔ ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ بیٹے ہی کو ولی عہد مقرر کرنا قرین عقل ہے' جیسے معاویہ کو بدرجہ مجبوری کرنا پڑا۔ کیونکہ اگر وہ ایسا نہ کرتے تو انھیں بنو امیہ کی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑتا' جن کا ان دنوں بڑا زور تھا۔ اگرچہ یہ درست ہے کہ وہ یزید سے بہتر آدمی کو اس غرض کے لیے چن سکتے تھے۔

لیکن افضل کے مقابلے میں مفضول کو محض اس لیے ترجیح دی گئی تاکہ مسلمانوں میں اتحاد و اتفاق کو گزند نہ پہنچے جس کا قائم رکھنا شارع کے نزدیک بہت

اہم ہے۔

یہ یاد رہے کہ معاویہ سے متعلق اس کے سوا کچھ اور کہنا بھی نہیں' کیونکہ وہ صحابی ہیں اور دوسرے صحابہؓ کا ان کے اس فعل پر اعتراض نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ان کو اس معاملے میں شک کی نظر سے نہیں دیکھتے تھے۔

رہے عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن زبیر تو اول الذکر کی مخالفت تورع اور زہد پر مبنی تھی اور ثانی الذکر کی مخالفت کو از قبیل شواذ کہنا چاہیے۔

ولی عہدی کی یہ رسم معاویہ ہی تک محدود نہیں رہتی بلکہ اس سے آگے بھی بڑھتی ہے' چنانچہ عبدالملک' سلیمان' سفاح' منصور' مہدی اور رشید' یعنی بنو امیہ اور عباسی خلفا برابر اپنے ولی عہدوں کو نامزد کرتے رہے' حالانکہ ان کی عدالت معروف ہے اور یہ بھی مسلمہ ہے کہ مسلمانوں کے بارے میں ان کی رائے خیر سگالی پر مبنی ہوتی تھی۔ کسی نے بھی ان کے متعلق اس بات کی شکایت نہیں کی کہ انھوں نے اپنے بعد اپنے بیٹوں یا بھائیوں کو کیوں اس منصب پر فائز کیا اور کیوں خلفائے اربعہ کے سنن کی مخالفت کی۔

ولی عہدی کو کیوں اختیار کیا گیا؟ ایک تاریخی ضرورت کی نشاندہی

ایک باریک فرق یہاں اکثر نظرانداز ہو جاتا ہے۔ لوگ یہ نہیں دیکھتے کہ خلفائے اربعہ اور ان کے زمانے میں کیا نئے اسباب پیدا ہو گئے تھے جن کی وجہ سے ولی عہدی کا یہ دستور اختیار کرنا پڑا۔

بات یہ ہے کہ خلفائے اربعہ کے عہد میں وازع صرف دین تھا اور بادشاہت نے ہنوز طبیعتوں پر قابو نہیں پایا تھا' اس لیے ہر ہر خلیفہ اپنے بعد کے ہونے والے امیدوار میں صرف یہی دیکھتا تھا کہ اس کی دینی حالت کیسی ہے اور اسلامی نقطہ نگاہ سے یہ اہلیت رکھتا ہے یا نہیں۔ پھر جب وہ اس پر مطمئن ہوتا تو بلا محابا اس کو اس خدمت کے لیے چن لیتا بخلاف معاویہ اور ان کے بعد کے دور کے کہ اس میں نہ صرف عصبیت و ملوکیت کا آغاز ہو چکا تھا بلکہ یہ دلوں میں بری طرح گھر کر چکی تھیں۔ دینی وازع اور دینی تقاضے کمزور پڑ گئے تھے' اس لیے خلیفہ کے

انتخاب میں علاوہ دینی حالت کے یہ بھی دیکھا جاتا تھا کہ ان کی پشت پر عصبیت و ملوکیت کی کتنی مقدار ہے' اور اس کا ملحوظ رکھنا نظریہ حالات ضروری بھی تھا' کیونکہ اگر عصبیت کا لحاظ کیے بغیر کسی آدمی کو اس وقت خلیفہ منتخب کرلیا جاتا تو وہ نظم و نسق کے کارخانے کو عمدگی سے نہ چلا پاتا' جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ مسلمانوں کی وحدت پارہ پارہ ہو جاتی۔

حضرت علی سے پوچھا گیا کہ یہ کیا بات ہے کہ مسلمانوں نے ابوبکرؓ اور عمرؓ کی خلافت میں کسی اختلاف رائے کا اظہار نہیں کیا' لیکن آپ کے دور میں وہ متفق نہیں ہوسکے' تو آپ نے جواب میں کہا کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ ابوبکرؓ و عمرؓ کے ماننے والے ہم لوگ تھے اور ہمارے ماننے والوں میں تم ایسے لوگ ہیں۔ یعنی اس وقت وازع اور آمروناہی صرف دین ہی تھا اور میرے دور میں عصبیت قبائلی کے تقاضے ابھر آئے ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جب مامون نے علی بن موسیٰ بن جعفر صادق کو اپنا قائم مقام ٹھہرانا چاہا تو کس طرح عباسیوں نے اس پر شور مچایا اور اس کی بیعت توڑ کر ان کے چچا ابراہیم المہدی کے ہاتھ پر بیعت کرلی۔ کس طرح امن میں خلل پڑا' لوٹ مار کا دور دورہ ہوا اور چاروں طرف بغاوت کی آگ بھڑک اٹھی۔

اگر مامون جلد خراسان سے آکر بغداد میں صورت حال کی نزاکتوں کا پورا پورا جائزہ نہ لیتا تو بنو عباس کی بساط حکومت ہی الٹ چکی تھی۔

حکومت کے انداز بدلتے رہتے ہیں۔ اصل شے مصالح عباد ہیں' ان کی رعایت بہر آئینہ لازم ہے

سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہوا؟ محض اس لیے کہ علیؓ کے پیچھے کوئی عصبیت نہ تھی جو اس کی مدد کرسکے' طرز حکومت کے بارے میں یہ اصول یاد رکھنے کا ہے کہ زمانے کے اقتضاءات بدلتے رہتے ہیں' قبائل اور عصبیتوں کا زور کم و بیش ہوتا رہتا ہے' اس لیے حکومت کو بہرحال مصالح عباد کے تحت رہنا چاہیے اور جاننا چاہیے کہ ہر ہر دور کا اپنا ایک انداز اور حکم ہے جو اللہ تعالیٰ کا لطف خاص

ہے۔

یوں یہ بات بھی اپنی جگہ صحیح ہے کہ حکومت و خلافت کے دائروں کو اپنی ہی اولاد تک محدود رکھنا ہرگز مقاصد دینیہ کے مطابق نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو اللہ کا ایک انعام ہے جس سے وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے بہرہ مند کرتا ہے' لیکن اگر ایسا کرنا ہی پڑے تو اس میں اتنی احتیاط البتہ ہونی چاہیے کہ آدمی نیت کو ٹھیک رکھے اور ان ہی لوگوں کے سپرد ان عہدوں کو کرے جو اس کے اہل ہوں تاکہ یہ دینی مناصب اور اسلامی ذمہ داری محض کھیل اور تماشا بن کر نہ رہ جائیں اور اصل بات یہ ہے کہ پادشاہت اللہ ہی کے لیے ہیں جس کو چاہے اس سے نوازے۔

کیا یزید شروع ہی سے فسق و فجور کا عادی تھا؟

یہاں کچھ باتوں کو بیان کر دینا ضروری ہے۔ یزید کے بارے میں یہ غلط فہمی عام ہے کہ شروع ہی سے وہ فسق و فجور کی راہوں پر گامزن تھا اور جناب امیر معاویہ کو اس کی حرکات کا پورا پورا علم تھا' یہ صحیح نہیں۔ امیر معاویہ سے متعلق یہ سوئے ظن کسی طرح بھی صحیح نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ ان کی شان اس سے بلند ہے کہ اس طرح کا اتہام ان پر لگایا جائے۔

قصہ صرف اتنا تھا کہ ابتدا ہی سے یزید کو غنا و سرود اور مجالس غنا و سرود سے دلچسپی تھی اور امیر معاویہ اس پر اس کو ٹوکا کرتے تھے اور ملامت کیا کرتے تھے' ظاہر ہے اتنی سی بات فسق و فجور کا موجب نہیں ہو سکتی۔ خصوصاً" جبکہ اس مسئلہ میں فقہا کا اختلاف رائے بھی ہے۔

خلافت کے بارے میں صحابہ کے دو گروہ

لیکن خلافت کے دوران میں' یقیناً اس میں اس جذبے نے ترقی کی اور فی الواقع فسق کے علائم کا ظہور ہونے لگا' اس وقت صحابہ دو گروہوں میں منقسم ہوگئے۔ ایک گروہ حضرت حسین' عبداللہ بن زبیر اور ان کے اتباع کا تھا' جن کی دیانت دارانہ رائے یہ تھی کہ بیعت کا جوا گردنوں سے اتار پھینکنا چاہیے اور اس

صورت حال کا ڈٹ کر مقابلہ کرنا چاہیے۔ چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا بھی۔ دوسرا گروہ ان بزرگوں پر مشتمل تھا جو یہ سمجھتے تھے کہ مخالفت کامیاب نہیں ہوسکتی' کیونکہ یزید کے ساتھ اس وقت قریش کی عصبیت ہے اور جمہور ارباب حل و عقد ہیں۔ ان کی رائے میں بغاوت و خروج سے اس کے سوا کچھ حاصل ہونے والا نہیں کہ ملت میں فتنہ برپا ہو۔ اس بنا پر انھوں نے لڑائی اور قتال کے بجائے اس پر اکتفا کیا کہ اس کی ہدایت کے لیے دعا کریں اور یا اگر اس کو فسق و فجور پر مصر رہنا ہے تو اللہ سے اس کے لیے مخلصی و رستگاری کی آرزو کریں۔

یہ دونوں جماعتیں مصیب اور برسرحق تھیں اور دونوں کے پیش نظر اس کے سوا اور کوئی بات نہ تھی کہ نیکی کی تلاش کریں اور نیکی ہی کی پیروی میں سعی و طلب کے قدم بڑھائیں۔

آنحضرتؐ نے کسی شخص کے متعلق کوئی وصیت نہیں کی —— حضرت علیؓ کا اپنا اعتراف

حضرت علی کی امامت کے متعلق شیعی حلقوں میں یہ رائے پائی جاتی ہے کہ آنحضرتؐ نے آپ کے لیے وصیت کی تھی' یہ بھی درست نہیں۔ ائمہ نقل و روایت میں سے کسی نے اس کو بیان نہیں کیا۔ صحیح بخاری میں اتنا ہی مذکور ہے کہ آپؐ نے کاغذ اور دوات طلب کی اور حضرت عمر اس سلسلے میں چونکہ آڑے آئے' اس لیے کوئی وصیت ضبط تحریر میں نہ آسکی۔

چنانچہ اس کی صراحت خود عمرؓ ہی کے ایک قول سے ہوتی ہے۔ آپ پر جب قاتلانہ حملہ ہوا تو کہا گیا کہ کسی کے حق میں وصیت کرتے جایئے۔ آپ نے جواب میں کہا کہ میں اگر ایسا کروں تو کرسکتا ہوں کیونکہ جو مجھ سے کہیں بہتر تھا اس نے ایسا کیا ہے۔ ان کا اشارہ ابوبکر کی طرف تھا' اور اگر ایسا نہ کروں جب بھی مطمئن ہوں کہ مجھ سے زیادہ بہتر انسان نے یہ نہیں کیا' یعنی آنحضرتؐ نے کوئی وصیت نہیں کی اور کسی کو اپنا ولی عہد نہیں ٹھہرایا۔

اس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ جب عباس نے علیؓ سے کہا

کہ آؤ دونوں آنحضرتؐ کے پاس چلیں اور تمھارے لیے کہیں سنیں تو حضرت علیؓ نے جواب میں کہا نہیں' ایسا کبھی نہ کرنا۔ اگر ہمیں آنحضرتؐ نے ایک مرتبہ منع کر دیا تو پھر قیامت تک ہمارے لیے کوئی موقع نہیں رہے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت علی جانتے تھے کہ اس انداز کی کوئی وصیت موجود نہیں ہے۔

مسئلہ خلافت کوئی دینی رکن نہیں' اس کا تعلق سراسر مصالح عامہ سے ہے۔ ایک دلچسپ نکتہ

اصل میں یہ شبہ امامیہ کے ہاں اس بنا پر پیدا ہوا کہ وہ خلافت کو بھی کوئی دینی رکن تصور کرتے ہیں حالانکہ اس کا لگاؤ سراسر مصالح عامہ سے ہے' کیونکہ اگر امامت و خلافت کے مسئلے کو رکن کی حیثیت حاصل ہوتی تو یہ ضروری تھا کہ اس کی تفصیلات و جزئیات کو اسی طرح شہرت حاصل ہوتی جس طرح کہ نماز کے مسائل و جزئیات کو حاصل ہے۔

حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر جو صحابہ نے ان کی امامت سے استدلال کیا اور یہ کہا کہ جس کو آنحضرتؐ نے ہمارے دین کی سربراہی کے لیے پسند کیا ہے اس کو ہم اپنی دینی سربراہی کے لیے پسند کرتے ہیں' اس سے دھوکا نہ کھانا چاہیے اور نہ یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ نماز کی طرح کی کوئی چیز ہے' یہ بالکل دوسری بات ہے۔ اس سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ اس باب میں کوئی وصیت اور نص ان کے سامنے نہیں تھی' اسی لیے یہ اس ڈھنگ کے استدلال پر مجبور ہوئے۔

خلاف کی اہمیت کب بڑھی؟

علاوہ ازیں یہ بات بھی ملحوظ رکھنے کی ہے کہ خلافت و امامت کا مسئلہ آنحضرتؐ کے زمانے میں اتنا اہم کب تھا؟ وہاں جو لوگوں میں اطاعت و فرمانبرداری تھی اس کا مبنی ریاست نہیں تھی' نہ عصبیت کا کوئی تقاضا تھا۔ وہ تو معجزات کی فراوانیوں سے اور ملائکہ کی حاضری سے' اور اس حقیقت سے کہ ہر ہر حادثے کے بارے میں آنحضرتؐ پر نہایت ہی موزوں آیات نازل ہوتی ہیں' اطاعت و انقیاد کا جذبہ دلوں میں پیدا ہوتا اور استوار ہوتا رہتا تھا' پھر جب یہ صورت حال نہ رہی'

ملائکہ کی یہ مدد جاتی رہی' وحی کا آنا بند ہوا اور خوارق و معجزات کی تحیر سامانیوں کا سلسلہ بھی نہ رہا اور اس پر کچھ زمانہ بھی گزر گیا تو آہستہ آہستہ دینی رنگ کم ہونا شروع ہوا اور پھر وہ پہلی سی حالت پلٹ آئی۔ یعنی لوگوں کو اب خدا کے حکموں کے سامنے جھکانے کے لیے سابقہ عصبیتوں کے سہارے کی ضرورت پڑی اور اس طرح خلافت و امامت کی اہمیت پہلے سے زیادہ بڑھ گئی۔

آنحضرتؐ نے تو اسے اتنا ضروری بھی نہیں خیال کیا کہ اس کے لیے کسی کا تقرر ہی فرما جاتے۔ خلافت راشدہ کے دور میں جہاد' فتنہ ارتداد اور دور فتوحات کی وجہ سے البتہ اس کو زیادہ اہم خیال کیا گیا' اس پر خلفا کی رائے یہ تھی کہ ولی عہد کی تعیین اتنی ضروری نہیں ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ کے فیصلے سے ظاہر ہے۔ لیکن اس کے بعد تو مسلمانوں میں اتحاد و یگانگت کو قائم رکھنے کے لیے ضروری ہو گیا کہ خلیفہ کے انتخاب و نامزدگی میں کوئی وقفہ و خلا نہ چھوڑا جائے بلکہ یہ تسلسل قائم رہے اور اس سلسلہ میں عصبیت کو نظرانداز نہ کیا جائے۔

منجملہ اور صفات اہلیت کے' خلافت کی ایک بنیاد عصبیت بھی ہے

بلکہ اسی کو خلافت و امامت کی ضروری بنیاد تسلیم کیا جائے کیونکہ دینی جذبہ یا دینی وازع کے کمزور ہو جانے سے یہی ایک وازع تو رہ گیا تھا جو مسلمانوں کو اختلاف کلمہ اور تخاذل سے بچا سکتا تھا اور ظاہر ہے کہ مسلمانوں کا مجتمع رہنا خود مقاصد شرع میں سے ہے۔

عہد صحابہ کی لڑائیاں اور ان کا دینی موقف

ایک الجھن یہ ہے کہ صحابہ اور تابعین کے دور میں جو لڑائیاں ہوئیں وہ کس انداز کی تھیں اور کیوں وقوع پذیر ہوئیں؟ اس کا حل یہ ہے کہ یہ اختلاف جو لڑائیوں پر منتج ہوا دینی ڈھنگ کا تھا اور دین ہی اس کا منشا تھا۔ بات صرف اتنی تھی کہ معاملات نے ایسی صورت اختیار کر لی تھی کہ دونوں گروہوں کو برسرحق مانے بغیر چارہ نہیں' بلکہ اجتہادی مسائل میں یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک جہت کی تعیین کر لی جائے اور پھر جو اس کو پائے اس کو تو مصیب کہا جائے اور جو نہ پا سکے اس

کی تاثیم کی جائے۔ ایسے امور میں ہمیشہ دونوں کو یہ رعایت دینا چاہیے کہ ان کا اصابت پر ہونا ممکن ہے اور چونکہ دونوں دلائل و براہین کی روشنی میں اپنے کو مصیب ٹھہراتے ہیں' اس لیے اپنے طرز عمل میں گنہ گار بھی نہیں۔ اس اصول کو سمجھ لینے کے بعد اب ان اختلافات کا جائزہ لیجیے جو واقع ہوئے۔

بڑے بڑے اختلافات جو رونما ہوئے وہ دو ہیں جن کے سبب علیؓ و معاویہؓ میں صف آرائی ہوئی یا جن کی وجہ سے علیؓ کو حضرت عائشہؓ و زبیر اور طلحہ کا سامنا کرنا پڑا۔ حضرت حسینؓ کا قصہ بھی اسی قبیل کا ہے جس میں ان کو یزید کے مقابلے میں جان کی بازی لگانا پڑی۔ اسی طرح کا افسوسناک واقعہ عبداللہ بن زبیر کا ہے۔ ان کو عبدالملک سے دست و گریبان ہونے کی ضرورت محسوس ہوئی۔

علیؓ و معاویہؓ کے اختلافات کی نوعیت

جہاں تک علیؓ و معاویہؓ کے جھگڑے کی نوعیت کا تعلق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے وقت صحابہ کی معتدبہ تعداد چونکہ مدینہ سے غیر حاضر تھی اس لیے قدرتاً" حضرت علیؓ کی بیعت خلافت میں ان کی شرکت نہ ہو سکی۔ جو لوگ موجود تھے وہ دو گروہوں میں بٹ گئے۔ ایک نے بلا تامل بیعت کر لی۔ ان کی تعداد ان لوگوں سے کہیں کم تھی جو مختلف شہروں میں پھیلے ہوئے تھے۔ ایک جماعت عمداً متوقف رہی جیسے سعد' سعید' ابن عمرؓ' اسامہ بن زید' مغیرہ بن شعبہ' عبداللہ بن سلام' قدامہ بن مظعون' ابو سعید خدری' کعب بن مالک' نعمان بن بشیر' حسان بن ثابت' مسلمہ بن مخلد اور فضالہ بن عبید وغیرہ۔ ان کا خیال یہ تھا کہ جن لوگوں نے بیعت کی ہے ان کی تعداد تھوڑی ہے۔ اس لیے جب تک سب مل کر بیعت نہیں کر لیتے تمھیں کوئی فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔

ان کے علاوہ جس گروہ نے بیعت کرنے سے انکار کیا جیسے معاویہؓ' عمرو بن العاص' حضرت عائشہؓ' زبیر' عبداللہ بن زبیر وغیرہ' ان کا مطالبہ یہ تھا کہ علی نے چونکہ عثمانؓ کا قصاص لینے میں جوش نہیں دکھایا اور سکوت اختیار کیا ہے' اس لیے ان کو خلافت کا حق نہیں پہنچتا۔ تمام دوسرے صحابہ کو چاہیے کہ باہم مشورے

سے کسی کا انتخاب کریں۔ اس معاملے میں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ امیر معاویہؓ جو حضرت علیؓ کو ملامت کرتے تھے تو اس سے ان کا یہ مطلب ہرگز نہیں تھا کہ خدانخواستہ حضرت عثمانؓ کے قتل میں ان کا ہاتھ تھا یا انھوں نے بلوائیوں کی کسی طرح مدد کی تھی۔ حاشا وکلا اس طرح کا گمان ان لوگوں کے بارے میں نہیں کیا جاسکتا۔ ان کی غرض صرف یہ جتانا تھا کہ انھوں نے قصاص میں سرگرمی نہیں دکھائی۔

ان کے مقابلے میں حضرت علیؓ کا موقف یہ تھا کہ ان کی خلافت چونکہ مدینتہ النبی اور صحابہ کے گھوارے میں منعقد ہوئی ہے اس لیے اس کا ماننا سب کے لیے ضروری ہے، چاہے وہ موجود ہوں چاہے موجود نہ ہوں۔

قصاص سے متعلق ان کا عذر یہ تھا کہ جب تک مسلمان خلافت کی طرف سے یکسو ہوکر متحد نہیں ہو جاتے اور کلمہ واحدہ کی شکل اختیار نہیں کرلیتے اس وقت تک اس کا امکان نہیں کہ قاتلین عثمان کو کوئی سزا دی جائے۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ قرن اول کے لوگوں میں اگرچہ حضرت علیؓ کی خلافت میں اختلاف رائے رہا لیکن یہ حقیقت ہے کہ جونہی یہ دور گزرا اور تاریخ نے قرن ثانی کی سرحدوں میں قدم رکھا، سب کا اس امر پر اتفاق ہوگیا کہ علیؓ کی خلافت صحیح تھی اور اس کو تسلیم نہ کرنا خطا تھی۔

حضرت علی و معاویہ میں جو لڑائیاں ہوئیں اور جمل و صفین کے نام سے جو جو معرکے رہے، ان کو خود حضرت علیؓ کس نگاہ سے دیکھتے تھے، اس کا اندازہ ان کے اس قول سے کیجیے کہ ان سے جب ان حضرات کے انجام کے متعلق پوچھا گیا کہ کیا ہوگا تو انھوں نے نہایت صفائی سے کہا:

> **والذی نفسی بیدہ لایموتن احد من ھولاء و قلبہ تقی الادخل الجنتہ** (طبری)
>
> اس خدا کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، ان میں سے جو بھی اس حالت میں مرا ہے کہ اس کا دل پاک ہے وہ قطعی جنت میں جائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ان پاکبازوں میں اختلاف رائے نے جو اندوہناک صورت اختیار کی اس میں کہیں ذاتی و نفسانی داعیات کی انگیخت نہ تھی۔ اس میں یہ لوگ معذور تھے کیونکہ اجتہاد و قیاس نے ان کو انہی نتائج تک پہنچایا تھا لہٰذا اس سے نہ تو ان کی عدالت متاثر ہوئی اور نہ ان کے اونچے کردار ہی پر کوئی حرف آیا۔

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے اسباب - ایک تو بصرہ' کوفہ اور شام کی اکثریت ایسے لوگوں پر مشتمل تھی جن میں اسلام ابھی رچا نہیں تھا' دوسرے ان کی قبائلی عصبیت مہاجرین و انصار کی اطاعت سے انھیں روگردان رکھتی تھی

حضرت عثمان کیوں شہید ہوئے؟ اور مدینتہ النبی میں ان پر قاتلانہ حملہ کیوں کیا گیا؟ غور کیجیے تو اس کی تہ میں بھی کچھ اسباب و عوامل ملیں گے۔ سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ اسلام جب دور دراز شہروں تک پھیل گیا اور بصرہ' کوفہ اور شام و مصر تک اس کی فتوحات کے ریلے پہنچے تو اس سے متاثر ہونے والے اور قبول کرنے والے ایک ہی مرتبے کے اخلاص سے بہرہ مند نہیں تھے۔ ان میں اکثریت ایسے لوگوں کی تھی جو صحبت نبویؐ کے فیض سے زیادہ مالا مال نہیں ہوئے تھے اور ان کی طبیعتوں کی سختی کو ایمان کی نزاکت نے ہنوز نرم نہیں کیا تھا۔

ان میں قبائلی عصبیت اور غرور ابھی تک موجود تھا۔ علاوہ ازیں انھیں یہ بھی گوارا نہیں تھا کہ مہاجرین و انصار کا ان پر اقتدار رہے' جب کہ یہ فارس اور روم کی جنگوں میں کثرت سے دشمن کے مقابلے میں صف آرا ہوئے تھے اور انھوں نے ہی یہ لڑائیاں جیتی تھیں۔

یہ خلفا و امرا کی اطاعت کے دل سے خواہاں نہیں تھے' اس لیے بار بار ان کی شکایتیں کرتے اور نافرمانی کے لیے نت نئے بہانے ڈھونڈتے۔

حضرت عثمان تک جب ان کی شکایتیں لگاتار پہنچیں تو انھوں نے تحقیق حال کے لیے عبداللہ بن عمر' محمد بن مسلمہ اور اسامہ بن زید وغیرہ کو مختلف شہروں

میں بھیجا۔ انھوں نے آکر یہ رپورٹ دی کہ الزامات غلط ہیں اور لوگوں کو عمال و امرا پر کوئی اعتراض نہیں۔

اس پر بھی شکایات کا طوفان تھما نہیں' بلکہ زور شور سے جاری رہا۔ عامل کوفہ ولید بن عقبہ کے بارے میں کہا گیا کہ وہ شراب پیتا ہے اور اس کی تائید میں چار شہادتیں بھی مہیا کر لی گئیں۔ حضرت عثمان نے اس کو سزا دی اور معزول کر دیا۔

لیکن اب یہ مطالبہ ہونے لگا کہ تمام عمال کو معزول کر دیا جائے۔ اس مطالبے کو بھی حضرت عثمان نے اس حد تک تسلیم کر لیا کہ ان کے کہنے سے بعض عمال کو جواب دے دیا اور ان کی ذمہ داریوں سے ان کو ہٹا دیا۔

لیکن یہ فتنہ یہاں بھی رکا نہیں۔ اب کچھ وفود نے آ آکر حضرت عائشہؓ، علیؓ، طلحہ اور زبیر کے کان بھرنے شروع کر دیے اور ان کو مجبور کیا کہ حضرت عثمان تک ان کی شکایات پہنچائیں' یہ لوگ سادہ لوحی سے ان کی باتوں سے متاثر ہوئے اور اصلاح کی خاطر حضرت عثمان سے کہا کہ یہ اپنے امرا کو ان کے فرائض سے سبکدوش کر دیں۔ انھوں نے کہا کہ جب تک کوئی واضح شہادت ان کے خلاف موجود نہ ہو وہ ایسا کرنے سے معذور ہیں۔

تاہم عامل مصر کی بابت جب ان کو شکایتوں میں کچھ وزن معلوم ہوا تو اس کو معزول کر دیا۔ اس پر یہ لوگ بظاہر واپس ہو گئے۔

لیکن ابھی تھوڑی دور ہی گئے ہوں گے کہ پھر لوٹ آئے۔ اب ان کے قبضے میں ایک جعلی دستاویز تھی جس کے بارے میں ان کا کہنا تھا کہ اس میں یہ مرقوم ہے کہ جونہی یہ لوگ مصر پہنچیں ان کو تہ تیغ کر دیا جائے۔ حضرت عثمان نے حلفیہ بیان کیا کہ انھوں نے کوئی دستاویز اس ڈھنگ کی عامل مصر کو نہیں لکھی۔ ان کا شبہ دراصل مروان پر تھا جو آپ کا کاتب تھا۔ چنانچہ ان لوگوں نے اس کی حوالگی کا مطالبہ کیا۔ مروان نے قسم کھائی کہ اس نے کوئی سازش نہیں کی اور اس ڈھنگ کا کوئی مکتوب نہیں لکھا۔ حضرت عثمان نے کہا مروان چونکہ قسم کھاتا ہے اس لیے اس پر اعتماد کرنا چاہیے اور میں اس صورت میں جبکہ اس کا قصور ثابت

نہیں ہوتا اس کو تم لوگوں کے حوالے نہیں کر سکتا۔

اس پر انھوں نے حضرت عثمانؓ کے گھر کا محاصرہ کر لیا اور موقع پاکر شہید کر ڈالا۔

حضرت حسینؓ یزید کے مقابلے پر کیوں کمربستہ ہوئے؟

یزید کا فسق و فجور اب نکھر کر سامنے آگیا تھا

حضرت حسینؓ کے سانحہ ہائلہ کو ذہن نشین کرنے کے لیے چند حقائق کی وضاحت ضروری ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ یزید کا فسق و فجور اب اتنا نکھر کر سامنے آگیا تھا کہ عوام اس کی خلافت کے بارے میں تردد کا اظہار کرنے لگے تھے۔

چنانچہ کوفے میں شیعان اہل بیت نے اسے بری طرح محسوس کیا اور باقاعدہ خطوط لکھ کر حضرت حسینؓ سے استدعا کی کہ آپ تشریف لائیں اور ان کی حمایت میں اقامت دین کے لیے اٹھ کھڑے ہوں۔

حضرت حسینؓ اس دعوت سے بدیں وجہ متاثر ہوئے کہ یزید کا فسق اب بہر آئینہ ظاہر ہو گیا تھا' اس لیے ضروری تھا کہ کوئی شخص خروج کرے اور اس صورت حال کو بدل کر رکھ دے' بالخصوص جب اس تبدیلی پر قدرت بھی ہو اور ایسے امکانات بھی نظر آرہے ہوں کہ فسق و فجور کی اس بساط کو الٹا جا سکتا ہے تو یہ بات اپنی جگہ متعین ہو جاتی ہے کہ خروج و بغاوت کا علم ہاتھ میں لیا جائے۔

دو اہم نکتے

اس مقام پر دو نکتے لائق غور ہیں۔ ایک یہ کہ خروج کے لیے ایک طرح کی اہلیت شرط ہے۔ دوسرے یہ کہ اہلیت کے علاوہ شوکت و عصبیت کا ہونا بھی ناگزیر ہے تاکہ خروج کامیابی پر منتج ہو سکے۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ جہاں تک اہلیت کا تعلق ہے حضرت حسینؓ کی رائے اپنے متعلق صحیح تھی' ان سے بڑھ کر کون عادل ہو سکتا تھا اور کس کو امامت کا حق پہنچتا تھا۔ لیکن یہ بات کہ ان کو وہ شوکت و عصبیت بھی حاصل ہے جو لڑائی

کو کامرانی کے مرحلوں تک پہنچاتی ہے' اس میں ان کے اندازے میں چوک ہوئی۔ کیونکہ اس وقت دو ہی **عصبیتیں** تھیں جن پر تکیہ کیا جاسکتا تھا۔ ایک قبائل مضر کی جو قریش میں سمٹ آئی تھی اور ایک عبدمناف کی جس کا مظہر بنو امیہ تھے۔ جب تک آنحضرتؐ زندہ رہے' وحی کا آنا جانا رہا اور خوارق و معجزات کی تائید کا سامان مہیا رہا' بنو امیہ اور قریش کی عصبیت دبی رہی۔ جاہلیت کے تقاضوں سے ذہول رہا اور لوگ دین ہی کے نقطہ نظر سے سوچتے رہے اور دینی جوش ہی کی وجہ سے جہاد و قتال کے فریضوں میں مشغول رہے۔

مگر جونہی یہ منظر آنکھوں سے اوجھل ہوا' پھر وہی عوائد پلٹ آئے اور دبی اور سوئی ہوئی **عصبیتیں** بیدار ہو گئیں۔ اس وقت جب حضرت حسینؓ نے یزید کے خلاف بغاوت کا علم ہاتھ میں تھاما ہے' کیفیت یہ تھی کہ مضر کی اطاعت بھی بنو امیہ ہی کو حاصل تھی۔ اس بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ شوکت و عصبیت کا جائزہ لینے میں حضرت حسینؓ سے سہو ہوا' لیکن اس سہو سے ان کی اصابت اجتہاد پر کوئی اثر نہیں پڑتا' کیونکہ وہ بہرآئینہ دیانت داری سے یہ سمجھتے تھے کہ ان کو تائید و نصرت حاصل ہے۔

غالباً یہی وہ عدم شوکت و عصبیت کی کمزوری تھی جس کی وجہ سے ان کے خیر سگالوں نے ان کو اس عزم سے روکنا اور باز رکھنا چاہا۔ چنانچہ ابن عباس' عبداللہ بن زبیر' ابن عمر اور ان کے بھائی ابن الحنفیہ نے کیا کیا کوششیں اس سلسلے میں نہیں کیں' لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ اللہ کو یہی منظور تھا۔

صحابہ کی ایک معتدبہ تعداد نے حضرت حسینؓ کا کیوں ساتھ نہ دیا

حجاز' عراق اور شام میں جو صحابہ حضرت حسینؓ کا ساتھ نہ دے سکے' ان کا عذر یہ تھا کہ یزید اگرچہ فاسق ہے' لیکن اس کے ساتھ لڑنے بھڑنے میں اسلامی صفوں میں انتشار پیدا ہوگا' خون بہے گا اور لاقانونیت چھا جائے گی۔ اس پر بھی یہ حضرات جناب حسینؓ کے عزم پر ان کو ملامت نہیں کرتے تھے اور نہ اس کو ناجائز تصور کرتے تھے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ چونکہ وہ خود مجتہد ہیں' اس لیے ان امور پر

پوری طرح نگاہ رکھتے ہیں۔

حضرت حسینؓ کا موقف ان کے مقابلے میں یہ تھا کہ یہ ان صحابہ کی، جو شریک جنگ نہیں تھے، تاثیم کے قائل نہیں تھے اور سمجھتے تھے کہ ان کو بھی اپنے اجتہاد کی پیروی کا پورا پورا حق حاصل ہے۔

چنانچہ کربلا میں یہ بار بار کہتے تھے کہ میرے بارے میں ابو سعید خدری، انس بن مالک، سہل بن سعید اور زید بن ارقم وغیرہ سے پوچھو، لیکن ان کے قعود و تخلف پر ان کو گنہ گار نہیں ٹھہراتے تھے۔

کیا یزید اور قاتلین حسین کو بھی اجتہادی لغزش کی رعایت دی جاسکتی ہے؟ قاضی ابوبکر بن العربی کی غلطی

جناب حسینؓ کو مصیب و مثاب قرار دینے اور ان لوگوں کو بھی معذور جاننے کے باوجود جنھوں نے کہ بربنائے اجتہاد و نیک نیتی اس لڑائی میں شرکت نہیں کی، سوال یہ رہ جاتا ہے کہ کیا یہ رعایت اجتہاد یزید اور اس کے قاتل ساتھیوں کو بھی دی جائے گی؟ جواب یہ ہے کہ نہیں۔ یزید کو تو اس لیے نہیں کہ وہ فاسق تھا، اور اس کے ساتھ لڑنے والے اس لیے اس سے محروم رہیں گے کہ فاسق کی اطاعت صرف اسی حد تک جائز ہے جس حد تک کہ مشروع اور جائز باتوں کا وہ حکم دے، غیر مشروع اور ناجائز امور میں اس کی اطاعت نہیں۔

اسی نکتے کو نہ جاننے کی وجہ سے قاضی ابوبکر بن العربی مالکی نے اپنی کتاب **"العواصم القواصم"** میں یہ کہہ کر غلطی کا ارتکاب کیا ہے:

ان الحسین قتل بشرع جدہ

حسین اپنے نانا کی شرع کے مطابق شہید ہوئے۔

ان کی نظروں سے امامت کے شرائط اوجھل ہوگئے ہیں۔ وہ امام جس کی اطاعت ضروری ہے، وہی ہوسکتا ہے جو عادل ہو، اور ظاہر ہے کہ امامت و عدالت کے معاملے میں حضرت حسینؓ سے بڑھ کر اور کون اس کا اہل ہوسکتا ہے؟

عبداللہ بن زبیر کی چوک

عبداللہ بن زبیر سے بھی وہی چوک ہوئی جو حضرت حسینؓ سے ہوئی۔ انھوں نے بھی اپنی قوت و شوکت کا غلط اندازہ کیا' ان کا تعلق بنی اسد سے ہے اور یہ تاریخی حقیقت ہے کہ بنی اسد' جاہلیت یا اسلام کسی دور میں بھی بنو امیہ کے مقابلے میں نبرد آزما نہیں ہوئے۔

عبدالملک جو ان کے حریف تھے' ان کی بابت اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ ان کی عدالت مسلمہ ہے۔ یہاں تک کہ امام مالک نے بھی ان کے فعل کو حجت مانا ہے اور عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر ایسے حضرات نے ان کی بیعت سے روگردان ہو کر عبدالملک کی اطاعت کا دم بھرا ہے۔

عبداللہ بن زبیر کی خلافت پر اعتراض یہ ہے کہ یہ منعقد ہی نہیں ہوئی۔ ارباب حل و عقد ان کی بیعت کے وقت موجود نہ تھے' لیکن اس کے باوجود ان کی موت بھی شہادت ہی کی موت ہے' کیونکہ جہاں تک ان کی نیت و قصد کا تعلق ہے وہ بھی اجتہادی لغزش پر مبنی ہے۔

حاصل بحث

ان سب وقائع سے متعلق اصولی عقیدہ بہر آئینہ یہ ہے کہ ان میں شریک ہونے والے سب کے سب جہاں تک کہ ظاہر کا تعلق ہے' بر سر حق تھے اور ان میں کوئی بھی ایسا نہ تھا کہ جس پر زبان طعن دراز کی جاسکے' کیونکہ یہ اپنے دور کے بہترین لوگ تھے' اور امت کے سربراہ تھے۔ اگر انہی کو تنقید و تنقیص کا ہدف ٹھہرایا جائے گا اور ان کی نیتوں پر شک کیا جائے گا تو پھر کون بچ رہے گا اور کسے عدالت و پاکیزگی کا اہل سمجھا جائے گا۔

ہمارا یہ فرض ہے کہ ہم ان سب کے لیے معذرت کا کوئی نہ کوئی پہلو تلاش کریں اور ان کے اعمال و افعال کو تاویل و تعبیر کے اختلاف کا قدرتی نتیجہ قرار دیں' کیونکہ یہ جب بھی لڑے ہیں اور ایک دوسرے کے مقابلے میں آئے ہیں تو ان کے سامنے سبیل حق اور اظہار حق کے سوا اور کوئی نصب العین نہ تھا۔

علاوہ ازیں ہم جرح و قدح سے یوں بھی بے نیاز ہیں کہ ان کے اختلافات

ان کے لیے جو کچھ بھی ہوں' ہمارے لیے باعث رحمت ہی ہیں' کیونکہ ہمیں ان کی اقتدا و اطاعت کے لیے بوقلموں نمونے ملتے ہیں اور ہمارے لیے ان کے طرز عمل سے استدلال و استنباط کی مختلف راہیں کھلتی ہیں اور تنوع و اختلاف اور رنگارنگی کا یہی وہ اصول ہے جو اللہ کی پوری کائنات میں جاری و ساری ہے۔ وہی ہر چیز پر قادر ہے اور اسی کی جانب سب کو لوٹ پلٹ کر جانا ہے۔

(فی ولایتہ العہد)

(26)

عہد خلافت کے بڑے بڑے دینی عہدے

جب یہ واضح ہو چکا کہ حقیقت خلافت تعبیر ہے آنحضرتؐ کی نیابت سے' تو اب دو گونہ فرائض خلیفہ پر عائد ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو امور دین کی تبلیغ و اشاعت پر یہ مامور ہے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ لوگوں کو امور دین پر لگائے۔ دوسری طرف سیاست دنیا بھی اس کے احاطہ عمل میں آتی ہے' کیونکہ مصالح عباد کی رعایت اور انسان کی عمرانی ضرورتیں اس کی متقاضی ہیں۔

یہ ہم کہہ چکے ہیں کہ جہاں تک امور دنیا کا تعلق ہے ان کی دیکھ بھال اور نگرانی ملوکیت و بادشاہت سے بھی ہو سکتی ہے' لیکن اس کی کامل ترین شکل بہر آئینہ وہی رہے گی جس کے ساتھ احکام شرع کو بھی ملحوظ رکھا جائے' کیونکہ شارع جس طرح حقوق عباد کو جانتا ہے دوسرے نہیں جان سکتے۔

بہر آئینہ ملوکیت کے دو درجے ہیں۔ کبھی یہ خلافت ہی کا جزو ہوتی ہے اور اسی کے تابع رہتی ہے اور کبھی یہ الگ اپنا سیاسی وجود رکھتی ہے۔ لیکن یہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کے مخاطب مسلمان نہ ہوں۔

منصب خلافت ایسا جامع منصب ہے کہ اس میں ملوکیت و پادشاہت کی سطوتوں کو بھی دخل ہوتا ہے' لیکن اس کے باوجود اس کی اصلی حیثیت چونکہ دینی ہی ہے اس لیے ہم یہ بتائیں گے کہ وہ کیا کیا وظائف و فرائض ہیں جو براہ راست اس کی ماتحتی میں انجام پانے چاہئیں اور تاریخی حیثیت سے ان میں کس کس نوع کا تغیر و تبدل ہوا۔

بڑی اور مرکزی مساجد میں ائمہ کا تقرر خلیفہ کی مرضی سے ہونا

چاہیے

یوں تو نماز' افتا' قضا اور جہاد وغیرہ کئی چیزیں ایسی ہیں جو امامت کے لیے ضروری ہیں اور امام کو ان سب باتوں کی ذمہ داری قبول کرنا چاہیے۔ لیکن نماز زیادہ ارفع اور اہم ہے اور اس کا خلافت سے اتنا قریبی تعلق ہے کہ حضرت ابوبکر کی اہلیت پر تنہا اسی بنیاد پر استدلال کیا گیا اور کہا گیا کہ جب آنحضرتؐ نے ان کو ہماری دینی سربراہی کے لیے چنا ہے تو ہم دینی سربراہی کے لیے کیوں ان کا انتخاب نہ کریں۔

دنیوی

جب یہ ثابت ہو گیا کہ نماز اتنا اہم فریضہ ہے اور اس کا خلافت و امامت سے اتنا قریب کا لگاؤ ہے تو اب یہ جاننا چاہیے کہ یہ خلیفہ کا کام ہے کہ براہ راست یا کسی وزیر و مفوض کے ذریعے وہ شہر کی بڑی بڑی مساجد میں ائمہ کا تقرر کرے جو نماز پنجگانہ' جمعہ' عیدین اور خوف و استسقا کا اہتمام کریں۔ بڑی بڑی مسجدیں ہم اس لیے کہہ رہے ہیں کہ چھوٹی مسجدیں اس سے خارج ہیں۔ ان کے انتظام و انصرام میں اہل محلّہ کو خود دلچسپی لینا چاہیے۔

لیکن کیا ایسا کرنا اولیٰ و مستحسن ہے یا از قبیل وجوب ہے؟ اس میں فقہا کا اختلاف ہے۔ اس تولیت کی کیا شرائط ہیں اور کن لوگوں کو اس کا اہل ٹھہرانا چاہیے؟ اس کی تفصیلات بھی کتب فقہ میں مذکور ہیں یا الماوردی کی کتاب "الاحکام السلطانیہ" میں مندرج ہیں۔ ہم ان سے تعرض کرنا مناسب نہیں سمجھتے۔ یہاں ہمیں صرف یہ بتانا ہے کہ نماز اور خلافت میں باہمی تعلق کی کیا نوعیت ہے؟

خلفائے اول نماز براہ راست پڑھاتے تھے اور اس میں نیابت کے عملاً قائل نہیں تھے۔ حتیٰ کہ ان میں سے بعض کو مسجد میں جام شہادت بھی نوش کرنا پڑا۔ یہی حال بعض خلفائے بنو امیہ کا تھا' وہ نماز کا اس درجہ احترام کرتے تھے اور اس کے مرتبے کو اتنا پہچانتے تھے کہ اس میں تاخیر و نیابت کو گوارا نہیں کرتے تھے۔

چنانچہ عبدالملک نے جب دربان مقرر کیا تو اس کو خصوصیت سے کہا کہ

دیکھو، تم سب کام روک سکتے ہو یا موخر کرسکتے ہو لیکن ان تین چیزوں کو نہیں:

ایک کھانا، کیونکہ اگر یہ فوراً نہ ملے تو خراب ہو جاتا ہے۔

دوسرے اذان، کیونکہ موذن خدا کی طرف بلاتا ہے۔

تیسرے ڈاک اور خطوط، کیونکہ اس میں دور افتادہ لوگوں کی حق تلفی ہونے کا احتمال ہے۔

پھر جب انہی خلفا میں شان ملوکیت کا غلبہ ہوا اور اس کے عوارض ان میں نمایاں ہونا شروع ہوئے تو مساوات کا جذبہ دب گیا اور ترفع کے دواعی نے سر اٹھایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دین و دنیا کے تمام امور میں نیابت و قائم مقامی کا دستور چلا اور عام نمازیوں میں بجائے خلیفہ کے اب ان کے نائب شریک ہونے لگے۔

افتا و تدریس کے لیے بھی خلیفہ کو خود کوشاں ہونا چاہیے اور یہ دیکھنا چاہیے کہ اس مسند کو کون کون لوگ سنبھالے ہوئے ہیں۔ نااہلوں کو اور ان کو جو علمی و دینی اعتبار سے اس کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں، اس سے روکنے اور باز رکھنے کی پوری کوشش کرنا چاہیے، کیونکہ افتا و تدریس دونوں ہی ایسی چیزیں ہیں کہ ان کا تعلق مصالح اسلام سے ہے۔ اگر اس کا خیال نہیں رکھا جائے گا تو اندیشہ ہے کہ بجائے ہدایت کے گمراہی پھیلے گی، جیسا کہ ایک اثر میں ہے:

اجرأ کم علی الفتیا اجرأ کم علی جرائیم جھنم

تم میں جو غلط فتویٰ دینے میں زیادہ جسور ہوگا وہ گویا جہنم کے جرثوموں کے حصول میں بھی زیادہ جسور قرار پائے گا۔

قضا و عدل گستری ان فرائض میں سے ہے جو براہ راست خلافت کے مفہوم میں داخل ہے، کیونکہ یہ ایسا منصب ہے جس سے کہ مقصود یہ ہے کہ لوگوں میں ابھرنے والے جھگڑوں کا فیصلہ کیا جائے اور پیدا ہونے والی خصومات مٹائی جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ صدر اسلام میں یہ فریضہ خلیفہ ہی کے ذمہ رہا۔ حضرت عمرؓ پہلے آدمی ہیں جنھوں نے اس کو دوسروں کے سپرد کیا۔ چنانچہ مدینہ میں اس خدمت پر ابودردا کو مامور کیا گیا۔ بصرے میں قاضی شریح کا تقرر ہوا اور کوفے میں ابو

موسیٰ اشعری اس منصب پر فائز ہوئے۔ ان کی طرف قضا و افتا کے بارے میں جو مشہور دستاویز لکھ کر بھیجی گئی وہ ایسی ہے کہ تمام مسائل کا اس میں استیعاب ہے اور ایسی جامع و مکمل ہے کہ فیصلہ و حکم کی قریباً تمام صورتیں گویا اسی محور کے گرد گھومتی ہیں۔ دستاویز یہ ہے۔

قضا و فیصلہ کی وہ تاریخی دستاویز جس پر قانون کی شاندار عمارت تیار ہوئی:

امابعد فان القضاء فریضتہ محکمتہ وسنتہ متبعتہ فافهم اذا اولی الیک فانہ لاینفع تکلم بحق لا نفاذلہ واس بین الناس فی وجھک و جلسک وعدلک حتی لایطمع شریف فی حیفک ولاییأس ضعیف من عد لک البینتہ علی من ادعی۔ والیمین علی من انکر۔ والصلح جائزبین المسلمین الاصلحا احل حراما او حرم حلا لاولا یمنعک قضاء قضیتہ اسس فراجعت الیوم فیہ - عقلک وھدیت فیہ لرشدک ان ترجع الی الحق۔ فان الحق قدیم ومراجعتہ الحق خیر من التمادی فی الباطل الفهم فیما یتلجلج فی صدرک مما لیس فی کتاب ولا سنتہ ثم اعرف الامثال والا شباہ وقس الامور بنظائرھا۔ واجعل لمن ادعی حقا غائبا بینتہ امدا ینتھی الیہ۔ فان احضر بینتہ اخذت لہ بحقہ۔ والا استحک القضاء علیہ فان ذالک انفی للشک واجی للعمی المسلمون عدول و بعض علی بعض الا جلودا فی حد اومجربا علیہ فشھادة زورااو ظنینا فی نسبہ۔

قضا دو چیزوں سے تعبیر ہے۔ ایک محکم فرض سے اور ایک سنت سے جس کی ہمیشہ پیروی کی گئی ہو' اور اس کی ذمہ داریوں کو خوب خوب سمجھ لے۔ کسی حق سے متعلق ایسے فیصلے کا کچھ فائدہ نہیں جو نافذ نہ ہوسکے اور کسی کی ہمدردی یا

مدد کرنا ہو تو اپنے سامنے بھری مجلس میں عدل و انصاف کے تقاضوں کے مطابق کر' تاکہ شریف کو تیرے جور کی خواہش نہ ہو اور کمزور تیرے عدل سے مایوس نہ ہو جائے' شہادت مدعی کے ذمے ہے اور قسم اس پر عائد ہوگی جو انکار کرے۔ مسلمانوں کے دو متخاصم فریقوں میں اگر مصالحت ہو جائے تو یہ جائز ہے سوا ایسی مصالحت کے جو کسی حرام کو حلال ٹھہرائے یا حلال کو حرام قرار دے' اگر اپنے کسی فیصلے کے بارے میں جو تم نے کل کیا آج غلطی کا احساس ہو اور تو صحیح نتیجے تک پہنچ جائے تو رجوع کر لینے میں کوئی امر مانع نہیں ہونا چاہیے' کیونکہ سچائی ہمیشہ رہنے والی ہے اور سچائی کو اپنا لینا گمراہی میں پڑنے سے کہیں بہتر ہے۔ جو بات کتاب و سنت میں نہ ہونے کی وجہ سے تمھارے دل میں کھٹکے' اس کے معاملے میں غور و فکر سے کام لو' امثال و نظائر کو پہچانو' اور امور کا فیصلہ ان کی روشنی میں کرو۔ اگر کوئی شخص ایسی چیز کا دعویدار ہے یا جو اس وقت پائی نہیں جاتی یا گواہ غیر حاضر ہے' تو اس کے لیے ایک مدت مقرر کر لو۔ اگر وہ اس عرصے میں ان کو پیش کر دے تو فبہا ورنہ فیصلہ اس کے خلاف کیا جائے گا۔ یہ طریق کار ہر طرح کے شک و شبہ کو دور کرنے والا ہے۔ مسلمان سب کے سب قابل اعتماد ہیں سوا ایسے شخص کے جس پر حد کے سلسلے میں کوڑے برسائے گئے ہوں یا جھوٹی شہادت کا مجرم ہو یا ایسا ہو کہ اس کے نسب میں شک ہو۔

حضرت عمرؓ اور ان کے بعد کے خلفا نے عہدہ قضا کو اس لیے اپنے ساتھ مخصوص نہیں رکھا کہ ان کے دوسرے سیاسی فرائض آڑے آتے تھے۔ ان کو جہاد و قتال کی سرگرمیوں میں حصہ لینا پڑتا تھا۔ نیز فتوحات کے دائروں کو وسیع کرنا' سرحدات کی دیکھ بھال اور نگرانی کرنا' اور تمام انتظامی و دفاعی کاموں کو انجام دینا

تھا جو بحیثیت منصب کے ان کے لیے نہایت ضروری تھا۔

اس لیے یہ تو ممکن نہ تھا کہ ان گوناگوں مشغلوں کے ساتھ ساتھ قضا و عدل کی مسندوں کو بھی سنبھالے رہیں' لہٰذا انھوں نے اتنی احتیاط برتی کہ یہ عہدہ انہی لوگوں کے سپرد کیا جن میں علاوہ قابلیت و اہمیت کے' نسب و ولا کی عصبیت بھی پائی جاتی ہو' تاکہ ان پر اس سلسلے میں بھروسہ کیا جاسکے۔ بالکل اجانب کو یہ شرف نہیں بخشا گیا۔

قضا کے دائرہ اثر میں تدریجی ارتقا

اول اول قضا کا دائرہ اثر صرف خصمین کے درمیان رفع نزاع تک محدود تھا۔ پھر تدریجاً" اس میں اور اور اختیارات کا بھی اضافہ ہونے لگا۔ پہلے اگر قاضی کے لیے صرف فیصلہ سنا دینا ہی کافی تھا تو اب استیفائے حقوق کی ذمہ داری بھی اس کے کندھوں پر ڈالی گئی۔ اب اس کے لیے ضروری ہو گیا کہ یہ دیکھے کہ کہیں ایسے اموال میں تصرف تو نہیں ہو رہا جن میں تصرف کا حق نہیں دیا گیا ہے۔ مثلاً ایسے لوگ کہ جن کو بیع و شرا اور ہبہ وغیرہ سے روک دیا گیا ہے یا جو فاتر العقل اور سقیم ہونے کی وجہ سے اپنے اموال میں تصرف نہیں کرسکتے' وہ تصرف کو روا تو نہیں رکھ رہے ہیں۔ اسی طرح قضاۃ ہی کے فرائض میں بھی یہ بات داخل ہوئی ہے کہ وہ دیکھیں کہ کہیں راستے بنانے میں مصالح عامہ کو نظرانداز تو نہیں کر دیا گیا ہے' اور عمارات وغیرہ میں کسی کی حق تلفی تو نہیں ہو رہی ہے؟

اس سے بھی آگے بڑھ کر کبھی کبھی قاضیوں کو عساکر جہاد کی قیاوت بھی نبھانا پڑتی ہے۔ جیسے یحیٰی بن اکثم کو مامون کے عہد میں ایک گروہ کو لے کر ارض روم کی طرف جانا پڑا' یا منذر بن سعید کو جو اندلس میں عبداللہ الناصر کے قاضی تھے' سالار قافلہ کا عہدہ سنبھالنا پڑا۔

یعنی منصب قضا جو خالصتہ" فصل خصومات کے لیے معرض وجود میں آیا تھا اب ایک ملا جلا منصب ہو گیا جس میں عدل گستری کے تقاضے بھی تھے اور سطوت و اختیار کی خوبیاں بھی۔

شرطہ بھی ایک دینی منصب تھا۔ اس کی غرض و غایت یہ تھی کہ ملزموں اور مجرموں سے مناسب سلوک روا رکھے۔ جرائم کے اثبات سے پہلے ان کو اگلوانے کے لیے تعزیری کارروائی کرے۔ حدود ثابتہ کو قائم کرے اور خون بہا و قصاص کو نافذ کرے۔

(فی الخطط الدولتہ الخلافیتہ)

(27)

احتساب کے حدود اسلامی حکومتوں میں

حسبہ' ہجوم کو قابو میں رکھنا' حمالوں کا خیال رکھنا' اور معاشرے کو دھوکہ' فریب اور ایذا رسانی سے بچانا

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ایک عام حکم ہے جس سے ہر مسلمان واقف ہے۔ یہی فریضہ جب سرکاری سرپرستی حاصل کرلیتا ہے تو اسے حسبہ کہا جاتا ہے۔ یہ دراصل عہدہ قضا کی ایک شاخ ہے' اس کے لیے اک خاص عملہ ہوتا ہے جس کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ منکرات کی ٹٹول میں لگا رہے اور جن جن لوگوں کو ان کا مرتکب پائے' ان کو سزا دے۔

اس کے علاوہ عام مصالح کی نگرانی اور قیام بھی ان کے فرائض میں داخل ہے' انھیں یہ اہتمام کرنا ہوگا کہ لوگ چلنے پھرنے کے قواعد سے آگاہ ہوں تاکہ کہیں بھیڑ اور ہجوم کی وجہ سے بازاروں میں گزرنا دشوار نہ ہو جائے۔ انھیں اس چیز کا بھی خیال رکھنا ہوگا کہ حمال اپنی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ اٹھائیں۔ کشتیوں میں ضرورت سے زیادہ مال نہ لادیں اور اگر کہیں کوئی مکان کہنہ اور بوسیدہ گرنے کو ہے تو اسے گرا دینے کا حکم دیں تاکہ لوگ اس کی زد سے محفوظ ہو جائیں۔

ان کے فرائض میں عام معلمین اور اساتذہ کی نگرانی بھی داخل ہے کہ مبادا وہ شاگردوں کو حد سے زیادہ پیٹیں اور تادیب میں سختی سے کام لیں۔

ان کے اختیارات اتنے وسیع نہیں ہیں کہ تمام ڈھنگ کے دعاوی اور شکایات کو یہ سن سکیں اور ان کا مداوا کرسکیں' بلکہ ان کا دائرہ عمل صرف انھی

کاموں تک محدود رہے گا جن میں کہ عام دھوکا اور فریب دہی سے لوگوں کو ضرر پہنچانا ممکن ہے' یہ اس بات کا جائزہ لیں گے کہ تولنے اور ناپنے کے پیمانے اور معیار تو کہیں غلط نہیں ہیں یا کوئی گروہ ایسا تو نہیں ہے جو حقوق و دعاوی میں ٹال مٹول سے کام لے رہا ہے۔

ان کے منصب کی نوعیت چونکہ اصلاحی ہے' اس لیے یہ عدالتی قواعد و ضوابط کی پابندیوں سے بے نیاز ہیں۔ یہ نہ تو اس چکر میں پڑتے ہیں کہ گواہوں کی سماعت کریں اور نہ اس جھمیلے میں الجھتے ہیں کہ تنفیذ احکام کی کوشش کریں۔

ان کا بس اتنا ہی کام ہوتا ہے کہ جن باتوں کو قاضی آسان سمجھ کر یا اپنے مرتبہ سے فروتر سمجھ کر چھوڑ دیتا ہے یہ ان کو پروان چڑھائیں۔

یہ عہدہ مصر' مغرب اور اندلس میں عہد اموی تک برابر قائم رہا۔ پھر جب نظام حکومت میں تبدیلی آئی اور خلافت کی جگہ سلطانی و بادشاہی کا دور دورہ ہوا تو یہ مستقل محکمہ یا منصب کی حیثیت سے ختم ہو گیا۔

سکہ

سکہ سے مراد ایسا عہدہ ہے جس کے فرائض میں نقود اور سکوں کی دیکھ بھال ہو۔ جو اس پر غور کرتا ہے کہ کہیں کھوٹے سکے یا صحیح وزن سے کم سکے تو نہیں چل رہے ہیں۔ اس کی نگرانی میں یہ سکے ڈھلتے ہیں اور ان پر سلطانی مہر لگائی جاتی ہے' جو اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ یہ سکے معیاری اور ہر اعتبار سے صحیح ہیں۔

یہ منصب بھی پہلے قاضی کی ماتحتی میں تھا' اس کے بعد اس زمانے میں اس کو الگ اور منفرد محکمہ بنا دیا گیا۔

(الحسبتہ والسکتہ)

(28)

خلافت کے لیے مختلف القاب کیونکر پیدا ہوئے؟

پہلے امیرالمومنین

حضرت ابوبکرؓ کو تمام صحابہ خلیفہ رسولؐ اللہ کے نام سے پکارتے تھے۔ پھر جب حضرت عمرؓ اس منصب پر فائز ہوئے تو انھیں خلیفتہ خلیفتہ رسول اللہ (رسول اللہ کے خلیفہ کے خلیفہ) کہا جانے لگا۔ لیکن اس میں اتنی اضافتیں ہیں کہ ذوق پر گراں گزرتی ہیں۔ پھر اگر اسی انداز سے مابعد کے خلفا کے لیے اضافہ ہوتا چلا جائے تو علاوہ اس کے کہ پکارنے اور مخاطب کرنے میں ایک طرح کی گرانی اور دشواری محسوس ہوتی ہے' یہ اندیشہ بھی تھا کہ مبادا یہ سلسلہ آگے چل کر بالکل مہمل ہی نہ ہو کر رہ جائے۔

اس الجھن کو سب محسوس کرتے تھے اور چاہتے تھے کہ اس کے لیے کوئی ڈھب کا لفظ مل جائے۔ بالآخر امیرالمومنین کی ترکیب پسند آئی اور حضرت عمرؓ اور ان کے بعد کے خلفا کے لیے یہ لقب امتیازی حیثیت سے رواج پذیر ہوگیا۔

اس کی طرف صحابہ کا ذہن کیونکر منتقل ہوا؟ اس میں اختلاف رائے ہے۔ بعض کی رائے ہے کہ یہ لفظ پہلے ہی سے سالار جیش کے لیے مستعمل تھا اور لوگ اس سے مانوس تھے جیسے سعد بن ابی وقاص کو امیرالمومنین اسی مناسبت سے کہا جاتا تھا کہ انھوں نے قادسیہ کی جنگ میں فوجوں کی قیادت کی تھی۔

ایک دن جب ایک صحابی نے حضرت عمرؓ کو یا امیرالمومنین کہہ کر پکارا تو سب کی نظروں میں یہ لفظ جچ گیا۔

بعض کا خیال ہے کہ پہلے اس نام سے آپ کو عبداللہ بن جحش نے یاد کیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ عمرو بن العاص اور مغیرہ بن شعبہ نے کہا۔

ایک روایت یوں ہے کہ فتح کی خوش خبری سنانے کے لیے ایک صاحب مدینہ آئے اور لوگوں سے پوچھنا شروع کیا کہ امیرالمومنین کہاں ہیں؟ اس پر سب نے کہا کہ واللہ تم نے خوب لقب تجویز کیا۔ فی الواقع عمر امیرالمومنین ہی ہیں۔

بہرآئینہ یہ لقب حضرت عمرؓ سے چلا اور بنو امیہ کے خلفا تک جاری رہا۔

شیعی جدت

شیعی مدرسہ فکر نے اس میں ایک جدت کی۔ وہ جب تک کسی شخص کے لیے پروپیگنڈا کرتے تھے' اسے امام کہتے تھے اور امامت ہی کے نام سے اس کی لوگوں سے بیعت لیتے تھے لیکن جب وہ اس میں کامیاب ہو جاتے تھے تو اسے امیر المومنین کہنا شروع کر دیتے تھے۔

عباسیوں کی روش

عباسیوں نے جب یہ دیکھا کہ یہ لفظ کچھ عامیانہ سا ہوگیا ہے اور ان کی شان و شوکت یا امتیاز و انفرادیت کا اس سے اظہار نہیں ہو پاتا تو انھوں نے القاب کا ایک نیا سلسلہ ایجاد کیا اور سفاح' منصور' مہدی' ہادی اور رشید ایسے ناموں سے اپنے آپ کو متصف کرنے لگے۔

مصر و افریقہ میں عبیدیوں نے بھی اس بدعت کی تقلید کی اور اپنے لیے اسی ڈھنگ کے القاب وضع کرنے لگے۔

بنو امیہ نے اس سے احتراز کیا کیونکہ بدوی تقاضوں نے ہنوز ان کی ثقافت کو متاثر نہیں کیا تھا۔ اندلس میں بھی ان کا یہی حال رہا' باوجود اس کے کہ یہاں انھوں نے خاصی مدنی ترقی کر لی تھی اور اسلامی مرکزوں سے بھی کافی دور تھے۔

چوتھی صدی ہجری کی ابتدا میں الناصر بن محمد ابن الامیر عبداللہ نے البتہ جب موالی کے استبداد وجور کے علی الرغم اور ان کی ریشہ دوانیوں اور فساد

انگیزوں کے باوصف اپنی خلافت تعمیر کر لی تو امیر المومنین کے ساتھ ساتھ ناصر الدین اللہ کہلانا شروع کر دیا۔

سلاطین کے القاب

القاب کی یہ صورت تو وہ تھی جو اس وقت تک رہی جب تک کہ خلافت کا تصور کسی نہ کسی حد تک قائم رہا۔ القاب کی ایک دوسری نوعیت کا آغاز اس وقت ہوا جب عرب کی عصبیت ختم ہو گئی' خلافت کا نام و نشان تک مٹ گیا اور سلطنت کے وروبست پر عجمی عناصر کا قبضہ ہو گیا۔ یہ دور مطلق العنان سلطانوں کا ہے' اس لیے یہ اصولاً" تو سلطان ہی کہلاتے تھے' لیکن اس کے ساتھ ساتھ کچھ القاب بھی لگا رکھتے تھے جیسے شرف الدولہ' عضد الدولہ' رکن الدولہ' مقرالدولہ وغیرہ۔

(فی اللقب بامیر المومنین وانہ من معما الخلافتہ و ھومحدث منذ عھدالخلافتہ)

(29)

محصولات کی کثرت عمرانی کوششوں پر اثرانداز ہوتی ہے

جس نسبت سے ٹیکس اور مختلف محصولات کی مقدار بڑھتی ہے اسی نسبت سے عمرانی کوششوں میں کمی واقع ہوتی ہے اور لوگوں میں نشاط کار کا ولولہ سرد پڑ جاتا ہے' اور جس قدر محصولات اور مغارم کی مقدار کم ہوتی ہے' اسی لحاظ سے لوگ بار کم محسوس کرتے ہیں اور کام کی طرف زیادہ راغب ہوتے ہیں۔

اول اول تو حکومت چاہے دینی ڈھنگ کی ہو' چاہے تغلب و عصبیت کے انداز کی' اس کے محاصل زیادہ نہیں ہو پاتے۔

اسلامی نقطہ نظر سے دیکھیے تو آمدنی کی مدات نپی تلی ہیں۔ ان میں زیادہ اضافے کی گنجائش ہی کہاں ہے؟ جیسے صدقات' خراج' جزیہ اور زکوۃ وغیرہ۔ عصبیت و تغلب کی بنیادوں پر بھی جو حکومت قائم ہوگی اس میں بھی بدوی زندگی اس بات کی متقاضی ہوگی کہ حتی الامکان نرمی' مسامحت اور بخشش و عفو ہی سے کام نکالا جائے' جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ محصولات کا پھیلاؤ حد سے نہیں متجاوز ہونے پائے گا۔ مگر جونہی یہ صورت حال بدلے گی' حکومت کا کارخانہ بڑھے گا' سادگی کی جگہ مدنی تکلفات آئیں گے اور دینی حکومت کے بجائے سخت گیر ملوکیت کا دور دورہ ہوگا' زندگی کے مصارف بڑھیں گے اور مصارف کی رعایت سے محاصل میں بھی گراں بہا اضافہ ہوگا اور ہوتا چلا جائے گا۔ یہاں تک کہ اس سے رعایا کی قوت کارکردگی متاثر ہو اور پھر ایسی حد بھی آجائے جو ان کی ہمتوں کو پست کر دے' نشاط کار کو گھٹا دے اور محصولات میں معتدبہ کمی کر دے۔

گویا مدنی ضروریات خواہ مخواہ مصارف کو بڑھاتی ہیں' یعنی ایسی صورتیں ابھر آتی ہیں کہ پادشاہ کو فوج پر خرچ کرنا پڑتا ہے' دفاعی ضرورتوں پر صرف کرنا

پڑتا ہے اور حکومت کی حمایت و نصرت حاصل کرنے کے لیے عطا و بخشش سے کام لینا پڑتا ہے' مزید براں اپنے لگے بندھے وزرا و امرا کو بڑی بڑی رقمیں دینا پڑتی ہیں اور محصولات کی سابقہ مقدار ان کے لیے کافی نہیں ہوتی' اس لیے یہ مجبور ہوتا ہے کہ طرح طرح کے محصولات عائد کرے جو آخر آخر میں کساد بازاری کا باعث ہوتے ہیں اور اس کا خمیازہ حکومت کو بھگتنا پڑتا ہے۔

جیسے عباسی حکومت کے آخری دور میں ہوا یا مصر میں عبیدیین کے عہد میں ہوا کہ حجاج تک پر ٹیکس عائد کر دیا گیا۔ اسی طرح اندلس میں جب طوائف الملوکی پھیلی تو رنگارنگ کے محصولات لگائے گئے جن کی مضرتوں کو صلاح الدین ایوبی اور یوسف بن تاشفین نے محسوس کیا اور ان پر خط تنسیخ کھینچا۔

(فی الجبایۃ و سبب قلتھا و کثر تھافی ضرب المکوس اواخر الدولۃ)

(30)

ظلم سے عمرانی تگ و دو میں رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے

جب کسی حکومت میں لوگوں پر ظلم و ستم ڈھایا جاتا ہے تو یہ سمجھ لیجیے کہ اس کی تباہی و موت کے دن قریب آگئے' کیونکہ رعایا میں ایسے حالات میں یہ احساس ابھرنے لگتا ہے کہ اب ان کی جان و مال محفوظ نہیں ہے' معاش اور امور مالیہ کے بارے میں خصوصیت سے جب لوگ یہ سمجھنے لگیں کہ ان کی حفاظت و صیانت کا کوئی ذریعہ نہیں رہا تو وہ مایوس ہو جاتے ہیں اور مالی جدوجہد اور معاشی تگ و دو رک جاتی ہے۔

کاروبار اور سعی و طلب کی راہوں میں جس نسبت سے آسانی اور عدل کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا جائے گا اسی نسبت سے عمرانی کوششیں بر آئیں گی' اور جس مقدار سے ظلم ڈھایا جائے گا اسی نسبت سے ہلاکت اور تباہی قریب آئے گی۔ موبذان کی نصیحت

کسی حکومت کی عمرانی زندگی دراصل اس سے تعبیر ہے کہ سعی و کوشش کا بازار گرم رہے' طلب و کسب کی راہیں کھلی ہوں اور لوگ بلا روک ٹوک بازاروں اور منڈیوں میں اپنی ضروریات کی چیزیں خریدیں اور بیچیں' لیکن اگر ان پر طرح طرح کے مظالم کیے جائیں گے تو یہ محنت سے جی چرائیں گے اور وہ امیدیں جو کام کاج پر اکساتی اور آمادہ کرتی ہیں بالکل ختم ہو جائیں گی۔

یہی وہ نکتہ ہے جس کو المسعودی نے حکیم موبذان کی زبانی فارسی

حکایات کے ضمن میں بیان کیا ہے۔

موبذان بہرام بن بہرام کے زمانے میں اچھی خاصی دینی حیثیت رکھتے تھے۔ جب اس نے ظلم اور غفلت کی حد کر دی تو موبذان نے کہانی کے پیرائے میں وہ بات سمجھا دی جس نے اس کو متنبہ کر دیا اور اس کے دل میں عدل و انصاف کے خوابیدہ جذبات کو از سرنو بیدار کر دیا۔

کہانی یہ ہے کہ "ایک دن بادشاہ نے الو کی آواز سن کر پوچھا کہ یہ آواز کیسی ہے کیا تم اس کی بولی سمجھتے ہو؟ موبذان نے کہا کیوں نہیں۔ بات یہ ہے کہ ایک نر الو ایک مادین الو سے شادی کی درخواست کر رہا ہے۔ مادین الو کہہ رہی ہے کہ میرے ساتھ شادی اس شرط پر ہو سکتی ہے کہ تم بیس ویران قریے مجھے مہر میں دینا منظور کرو۔ اس پر نر الو کہہ رہا ہے کہ یہ دعا کر کہ بہرام کی حکومت کچھ برس اور رہ جائے' بیس کی کیا حیثیت ہے' میں ہزار ایسے ویران قریے تمھیں مہر میں دے سکتا ہوں۔"

بہرام یہ کہانی سن کر چونکا اور اس نے موبذان سے علیحدگی میں دریافت کیا کہ تم کیا کہنا چاہتے ہو' اپنا مطلب صاف صاف بیان کرو۔ موبذان نے کہا۔"

"اے بادشاہ! تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ بادشاہ کی عزت و آبرو اس سے قائم ہوتی ہے کہ بادشاہ شریعت کی پیروی کرے اور شریعت کے اوامر و نواہی کا خیال رکھے' اور شریعت کے تقاضے اس وقت پورے ہوتے ہیں جب اس کی پشت پناہی بادشاہ خود کرے' اور بادشاہ کی استواری و محکمی کا راز اس میں مضمر ہے کہ اس کی حمایت و نصرت کے لیے عوام موجود ہوں اور عوام کے دلوں کو مال کے بغیر فتح نہیں کیا جا سکتا اور مال کے حصول کا ایک ہی ذریعہ ہے اور وہ ہے ملک کی آبادی اور عمرانی جدوجہد۔ اور یہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب عدل کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا جائے کیونکہ عدل وہ ترازو ہے جس کو خدا نے خود قائم کیا ہے اور اسی کو حکومت و بادشاہت کی ضامن قرار دیا ہے۔

لیکن اے بادشاہ! تو نے یہ غلطی کی ہے کہ عوام سے ان کی زمینیں چھین کر جو کاشت کرتے تھے' اور خراج دیتے تھے ان لوگوں میں بانٹ دی ہیں جو

تمھارے حوالی موالی ہیں اور پرلے درجے کے ست اور کاہل ہیں' جو یہ نہیں جانتے کہ زمین کیونکر کاشت کی جاتی ہے اور اس کی کیا ضروریات ہیں۔ اس سے پیداوار گھٹ گئی ہے اور لگان کم ہوگیا ہے' بلکہ وہ لگان دیتے ہی نہیں' کیونکہ ان کو یہ زعم ہے کہ وہ تیرے مقرب ہیں' اس کا نتیجہ یہ ہے کہ زمینیں تباہ و ویران ہو گئی ہیں' آمدنی میں فرق آگیا ہے' فوج اور رعیت ہلاک ہوگئی ہے اور دشمنوں کو موقع مل گیا ہے کہ وہ ایران کی طرف حریصانہ نظروں سے دیکھیں۔

کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ظلم کے باوجود بعض بڑے بڑے شہر تباہی و ہلاکت سے محفوظ رہتے ہیں۔ اس سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے' کیونکہ ظلم بتدریج اپنے پاؤں جماتا ہے' اور بتدریج اپنے اثرات پھیلاتا ہے۔

ظلم کی متعدد صورتیں

ظلم کی متعدد صورتیں ہیں' ظلم یہی نہیں کہ کسی کا مال بغیر معاوضہ دیے چھین لیا جائے یا کسی کے قبضہ و اقتدار پر چھاپہ مارا جائے۔

یہ بھی ظلم ہے کہ کسی شخص سے کسی کام کا بغیر استحقاق کے مطالبہ کیا جائے یا اس پر ایسا فرض عائد کیا جائے جو شریعت عائد نہیں کرتی۔ وہ محصل یقیناً ظالم ہیں جو بلاوجہ لوگوں سے لمبی لمبی رقمیں حاصل کرتے ہیں' وہ بھی ظالم ہیں جو اس سلسلے میں کسی طرح کی زیادتی روا رکھتے ہیں یا چھین جھپٹ کو جائز ٹھہراتے ہیں' اور ان لوگوں کے ظالم ہونے میں بھی کوئی شبہ نہیں جو استیفائے حقوق میں آڑے آتے ہیں یا ایسے حالات پیدا کر دیتے ہیں کہ لوگ اپنی چیز سستے داموں بیچنے پر مجبور ہو جائیں۔

سب سے بڑا ظلم۔ اعمال بجائے خود بمنزلہ مال و دولت کے ہیں

سب سے بڑا ظلم یہ ہے کہ لوگوں سے ناحق کام لیا جائے یا ان کے اعمال کی پوری قیمت ادا نہ کی جائے کیونکہ ہمارے نزدیک اعمال بمنزلہ مبیعات و متقومات کے ہیں' جس کی بجائے خود ایک متعین قیمت ہے' اور رعایا کی اکثریت ایسے لوگوں پر مشتمل ہے جن کی ساری دولت ان کے کام اور عملی صلاحیتیں ہی

ہیں' اس لیے اگر ان سے بیگار لی جائے گی اور ان کے اعمال کی قیمت ان سے چھین لی جائے گی تو لامحالہ اس سے عمرانی تگ و دو کو سخت نقصان پہنچے گا اور سلطنت تباہی کے کنارے آلگے گی۔ کیونکہ ان کی آرزو مندیاں ختم ہو جائیں گی اور یہ ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ رہیں گے اور کوئی منفعت بخش کام حکومت کے لیے نہیں انجام دیں گے۔

(فی حقیقتہ الرزق و فی ان الظلم موذن بخراب العمران)

(31)

رزق کی حقیقت

انسان کی کیفیت یہ ہے کہ وہ بالطبع غذا اور ضروریات زندگی کی احتیاجیں رکھتا ہے اور بچپن سے لے کر شباب تک اور شباب سے بڑھاپے تک کسی وقت بھی ان سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ بے نیازی صرف اللہ کا خاصہ ہے۔

واللہ الغنی وانتم الفقراء (محمدؐ : 38)

خدا غنی ہے اور تم سارے کے سارے اللہ کے محتاج ہو۔

دنیا میں جس قدر چیزیں ہیں وہ اس لیے ہیں کہ انسان ان کو اپنے قبضہ قدرت میں لائے اور ان میں جو منفعتیں پنہاں ہیں ان سے بہرہ مند ہو' اور اس طرح اپنی گوناگوں احتیاجوں کو دور کرے۔

خلق لکم ما فی الارض جمیعا (بقرہ : 29)

خدا نے تمہارے لیے ہی پیدا کیا ہے جو کچھ زمین میں ہے۔

رفع احتیاج اور ضروریات کو پورا کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان کسب و سعی سے کام لے' محنت کرے اور رزق کے حصول کے لیے تگ و دو میں مصروف ہو۔

رزق و کسب میں ایک اصطلاحی فرق ہے' وہ مال یا حاصل جس سے کوئی شخص اپنی ضروریات کے سلسلے میں فائدہ اٹھالے وہ تو رزق کہلائے گا۔ لیکن جس سے خود فائدہ نہ اٹھا سکے بلکہ مرنے کے بعد دوسروں کے لیے چھوڑ جائے وہ رزق

نہیں کسب ہے۔ ہاں وارثوں کے نقطہ نظر سے اس کو بھی رزق کہنا صحیح ہے۔ حدیث میں ہے:

انمالک من مالک ما اکلت فافنیت اولبست فابلیت اوتصدقت فامضیت

تمھارے مال میں سے تمہارا حصہ بس اتنا ہی ہے جو تم نے کھا لیا اور ختم کر دیا یا پہن لیا اور بوسیدہ کر دیا یا خدا کی راہ میں دیا اور اسے رفت گزشت سمجھا۔

معتزلہ نے رزق کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسا حاصل ہے جس کے ملک کو شرعاً" صحیح قرار دیا جاسکے۔ چنانچہ مغصوبہ دولت یا حرام ذرائع سے جمع شدہ مال ان کے نزدیک رزق نہیں ہے۔

یہ تعریف ان کے اپنے مدرسہ فکر کے عین مطابق ہے۔ گو واقعہ یہی ہے کہ اللہ اپنی رحمت سے غاصب و ظالم اور مومن و کافر سب کو دیتا ہے۔

اس خصوص میں جاننے کی بات بہرآئینہ یہ ہے کہ اس رزق کے حصول کے لیے سعی و محنت لازمی ہے، جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے:

فابتغوا عند اللہ الرزق (عنکبوت : 17)

پس اللہ کے ہاں اپنی روزی تلاش کرو۔

کیونکہ منفعت اندوزی اور بہرہ مندی کی جتنی شکلیں بھی ہیں ان پر غور کیجیے گا تو معلوم ہو گا کہ عمل یا محنت ہی ایسی چیز ہے کہ جس کے بغیر دامن طلب دولت سے نہیں بھرپاتا اور اسی کی نسبت سے اجرتوں کی تعیین ہوتی ہے۔

انسانی دولت، مفادات اور مکاسب انسانی عمل و محنت ہی کے مرہون منت ہیں

اگر یہ ہے تو دولت اور مال کا بھی وجود ہے اور یہ نہیں ہے تو دولت و مال کی فراوانیاں بھی مفقود ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ کہیں یہ محنت براہ راست اور نمایاں ہوتی ہے اور کہیں بالواسطہ اور پنہاں۔

اس سے معلوم ہوا کہ مکاسب اور مفادات' انسانی اعمال ہی کی قیمت ہیں اور اعمال ہی بجائے خود دولت و رزق کے مترادف ہیں۔

اس کا روشن ثبوت وہ چھوٹے چھوٹے قریے ہیں جہاں سعی و عمل کی گنجائش نہیں پائی جاتی اور اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ دولت کی ریل پیل بھی یہاں کم ہے۔

اور تو اور عمل و محنت کے بغیر نہریں' چشمے اور قدرتی سوتے تک خشک ہو جاتے ہیں' کیونکہ یہاں بھی کھدائی کی ضرورت پڑتی ہے' زمین کو ہموار کرنا ضروری ہوتا ہے اور یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ پانی کے لیے نشیبی سطحیں مہیا کی جائیں۔

اسی طرح اگر تھنوں میں دودھ ہو مگر کوئی دودھ دوہنے والا نہ ہو تو یہ تھن سوکھ جائیں گے۔

(فی حقیقتہ الرزق و الکسب و شرحھما وان الکسب ھو قیمتہ الاعمال البشریتہ)

(32)

علوم و فنون کی تحصیل انسان کا فطری تقاضا ہے

انسان بھی چونکہ حیوان ہی ہے' اس لیے احساس' حرکت' غذا اور ٹھکانے وغیرہ کی احتیاجوں میں یہ تمام حیوانات کا برابر کا شریک ہے۔ اس کو جو امتیاز حاصل ہے وہ فکری قوتوں کی وجہ سے ہے۔ اس علم و فکر کی بدولت یہ امور معاش پر غور کرتا ہے' اپنے ابنائے جنس کے ساتھ معاملے کی نوعیت متعین کرتا ہے اور عمرانی زندگی کی طرح ڈالتا ہے۔

یہ غور و فکر کی عادت لمحہ بھر کے لیے بھی اس سے جدا نہیں ہوتی۔ اسی عادت سے علوم و فنون کے چشمے پھوٹتے ہیں اور صنائع کے سوتے ابھرتے ہیں۔

انسان کی یہی فکری صلاحیتیں ہیں جو اس کو اس بات پر اکساتی ہیں کہ یہ دیکھے کہ پہلوں نے کس چیز کے بارے میں کیا کہا ہے اور اس پر کیا کیا اضافہ ہوا ہے۔ اس طرح ایک حقیقت اس کے سامنے آتی ہے اور یہ اس کے متعلقات پر غور کرتا چلا جاتا ہے اور ہر ہر موضوع سے متعلق اس کو خصوصی علم حاصل ہو جاتا ہے اور وہ چیزیں جن کا حصول مشق و تجربہ سے ہوتا ہے یہ ان کو بھی مشق و تجربہ سے حاصل کر لیتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک گروہ مستقل طور پر جاننے والوں کا پیدا ہو جاتا ہے جو ان لوگوں کی اس سلسلے میں مدد کرتا ہے جو ان علوم کو نہیں جانتے۔

یہی وہ مقام ہے جہاں سے تعلیم و تعلم کی ابتدا ہوتی ہے اور علم کا قافلہ آگے بڑھتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سیکھنے سکھانے کا یہ انداز بالکل قدرتی اور

طبعی ہے۔

(فی ان العلم و التعلیم طبیعی فی العمران البشری)

(33)

تعلیم کا فطری طریق

تین غلطیوں کی نشاندہی

علم کیونکر حاصل کرنا چاہیے؟ اور کس طرح متعلمین میں وہ ملکہ پیدا ہو سکتا ہے جو فنون میں رسوخ عطا کرتا ہے۔

یہ ایک مشکل مسئلہ ہے جس کی طرف ہمارے معلمین کی توجہ نہیں۔ اس بارے میں عموماً تین طرح کی غلطیاں کی جاتی ہیں۔

ایک یہ کہ تدریج کے فطری اصول کو مدنظر نہیں رکھا جاتا اور یہ نہیں دیکھا جاتا کہ متعلم کی صلاحیتیں کس درجے کی ہیں اور اس کا ذہن علوم کی کتنی مقدار کا متحمل ہو سکتا ہے۔

کچھ اساتذہ کی جو صحیح طریق تعلیم سے ناواقف ہیں' ہمارے زمانے میں یہ کوشش رہتی ہے کہ پہلے قدم ہی پر سب کچھ اگل دیں اور فن کی وہ تفصیلات جن میں خاصا اشکال ہے' اور جن کا مرتبہ کہیں بعد کا ہے ان کو ابتدائی اسباق ہی میں بیان کردیں۔

اس تدبیر سے نہ صرف یہ کہ ملکہ علمیہ نہیں ابھرتا جو حصول علم کے لیے نہایت ضروری ہے' بلکہ ذہن کند ہو جاتا ہے۔ طبیعت اچاٹ ہو جاتی ہے اور علوم و فنون سے ایک طرح کی نفرت سی پیدا ہو جاتی ہے۔

علم اور محسوسات میں ربط

تعلیم و تعلم کا صحیح طریق یہ ہے کہ اولاً جو فن پڑھانا مطلوب ہو' اس کی موٹی موٹی حقیقتیں ضروری تشریح کے ساتھ اجمالاً ذہن نشین کرائی جائیں اور اس میں متعلم کی ذہنی استعداد کا پوری طرح خیال رکھا جائے۔

نیز یہ دیکھا جائے کہ گردوپیش کی محسوس اشیا کو کس حد تک بطور امثلہ و نظائر کے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

جب اس حد تک فن سے مناسبت پیدا ہو جائے تو پھر "بتدر" اس سے اونچی سطح کے مسائل سے تعرض کیا جائے اور شرح و وضاحت میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا جائے' یہاں تک کہ کوئی اجمال اور الجھاؤ نہ رہے۔

اس کے بعد تعلیم کا تیسرا اور آخری درجہ آتا ہے۔ اس میں دل کھول کر فن کی مشکلات و غایات سے بحث کی جائے اور ایک ایک پیچیدگی اور اشکال کا حل پیش کیا جائے۔

اس فطری طریق تعلیم کا نتیجہ یہ ہوگا کہ طالب علم میں ملکہ علمیہ راسخ ہو جائے گا اور علم و فن پر یہ پورا قابو پالے گا۔

دوسری غلطی تعلیم کے سلسلے میں یہ کی جاتی ہے کہ ایک وقت میں بجائے ایک ہی علم پڑھانے کے کئی کئی باتیں غیر متعلقہ بتائی جاتی ہیں' جس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ طالب علم ان سبھی چیزوں میں کورا رہتا ہے' کیونکہ ذہن انسانی کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ وہ ایک وقت میں ایک ہی علم کی طرف ملتفت رہ سکتا ہے' دو دو علموں کی طرف نہیں۔

تیسری غلطی اس سلسلے کی یہ ہے کہ توالی مجالس کا خیال نہیں رکھا جاتا اور پڑھائی اور تعلیم کو مختلف صحبتوں پر پھیلا دیا جاتا ہے' حالانکہ یہ طریق سخت مضر ہے۔ اس سے متعلم ابتدائی اسباق اور بحثوں کو بھول جاتا ہے اور آخری بحثوں سے کما حقہ' استفادہ نہیں کرپاتا۔ حصول علم کا اور حصول ملکات کا صحیح انداز یہ ہے کہ تفریق مجالس نہ ہونے پائے اور تکرار و اعادہ سے استحضار پیدا کیا جائے تاکہ

اوائل بحث اور اواخر بحث میں جو ربط ہے وہ قائم رہے۔

(فی وجہ الصواب فی تعلیم العلوم و طریق افادتہ)

(34)

تعلیمی سختی سے بچوں میں متعدد اخلاقی برائیاں پیدا ہو جاتی ہیں

تعلیم کے معاملے میں سختی کا برتاؤ کرنا طالب علم کے حق میں مضر ثابت ہوتا ہے۔ بالخصوص بچوں پر تو اس کا بہت ہی برا اثر پڑتا ہے' کیونکہ اس سے تعلیمی ملکے کا نشوونما رک جاتا ہے۔ تعلیم کے علاوہ تربیت کے دوسرے خانوں میں بھی جہاں جہاں سختی اور دباؤ سے کام لیا جائے گا' لامحالہ اخلاق اس سے متاثر ہوں گے۔ فکر و دماغ سے نشاط اور انبساط کی صلاحیتیں ختم ہو جائیں گی اور ان کی جگہ کسل' جھوٹ اور نفاق قبضہ جما لے گا۔

سب سے بڑا نقصان اس طریق تربیت سے یہ پہنچتا ہے کہ نفس انسان میں حمیت و مدافعت کا جذبہ کمزور پڑ جاتا ہے اور انسان مجبور ہو جاتا ہے کہ ہر ہر معاملے میں دوسروں پر تکیہ کرے۔

تاریخ کا یہ فیصلہ ہے کہ جو قومیں بھی قہر و تسلط کے سایہ میں پروان چڑھیں گی اور ظلم و جور سہیں گی' ان میں اخلاقی برائیوں کا پیدا ہو جانا بہت ضروری ہے۔ چنانچہ یہودیوں کو ہی دیکھیے کہ سختی کی وجہ سے ان میں ایک قسم کا تحرج ابھر آیا ہے۔ تحرج کے معنی اصطلاح مشہور میں خبث باطن اور مکاری کے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہی قاعدہ جو قوموں کے بارے میں صحیح ہے' تعلیم کے میدان میں بھی صحیح ہونا چاہیے اور' بچوں کی تعلیم و تربیت کے معاملے میں اس کا خصوصیت سے خیال رکھنا چاہیے۔

محمد بن ابو زید نے اپنی کتاب **"حکم المعلمین و المتعلمین"** میں لکھا ہے

کہ بچوں کو تین چھڑی سے زیادہ کی سزا نہیں دینا چاہیے۔
حضرت عمرؓ کا کہنا ہے:

من لم یؤدبه الشرع لا ادبه الله

جس کو شریعت مودب نہیں بناتی' خدا کرے وہ کبھی ادب سے بہرہ مند نہ ہو۔

ان کی غرض یہ ہے کہ شریعت نے اخلاق و عوائد کا جو سانچہ بتایا ہے وہی تادب کے لیے کافی ہے' اسی پر عمل پیرا ہونے سے خود بخود ادب و سلیقہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص اس پر بھی مودب نہیں ہو پاتا' تو خدا کرے کہ وہ اس سے محروم ہی رہے۔ یعنی اس کی نوبت ہی نہ آئے کہ کسی کو تادیب کی مذلت سے دوچار ہونا پڑے۔

(35)

ایک ہی فن میں شروح و حواشی کی کثرت علم کے لیے سخت مضر ہے

تحصیل علم میں جو بات سخت مضر ہے وہ کتابوں کی کثرت' اصطلاحات کی رنگارنگی اور طریق و نظریات کی بوقلمونی ہے۔

جب ایک شخص سے کہا جائے گا کہ جب تک وہ ان کتابوں کو پڑھ نہیں لیتا' ان اصطلاحوں کو یاد نہیں کرلیتا اور اس میں جو مدارس فکر کا اختلاف ہے' اس پر حاوی نہیں ہو جاتا' اس وقت تک وہ کامیاب نہیں ہو سکتا' تو ظاہر ہے کہ عمر چند روزہ اس کے لیے کافی نہ ہوگی' اگرچہ اس کے سامنے ایک ہی فن اور اس کی تفصیلات ہوں۔

مثال کے طور پر فقہ مالکی کو لیجیے۔ اگر کسی شخص کو اس کے حفظ و استحضار کی تکلیف دی جائے تو اسے پہلے تو ان تمام کتب مدونہ کا مطالعہ کرنا ہوگا جو اس سلسلے میں لکھی گئی ہیں' اس کے بعد اس کی متعدد شرحیں ہیں' ان میں نظر دوڑانا پڑے گی جیسے کتاب ابن یونس لخمی اور ابن بشیر کی تصنیف۔ ان کے بعد ان تنبیہات' مقدمات کا مرتبہ ہے جو العتبیہ کے غوامض کو حل کرنے کے لیے ترتیب دیے گئے۔

اسی طرح ابن الحاجب کی کتاب اور اس کے شروح کا مطالعہ ناگزیر ہے۔

پھر یہ دیکھنا پڑے گا کہ فقہ مالکی کی تعلیم میں قیروانی مدرسہ فکر کیا روش اختیار کرتا ہے اور بغداد و مصر میں اس کا کیا انداز اور ڈھنگ ہے۔ ایک تقسیم

متقدمین اور متاخرین کی ہے اسے بھی ملحوظ رکھنا پڑے گا۔

یہی حال نحو اور علوم عربیہ کا ہے۔ ایک طالب علم کو کتاب سیبویہ پڑھنا پڑے گی' اس کے بعد شروح کی باری آئے گی' اور پھر ان اختلافات کو یاد رکھنا پڑے گا جو بصرہ' کوفہ' بغداد اور اندلس میں ابھرے اور متقدمین و متاخرین میں ان پر خوب خوب بحثیں ہوئیں۔

ظاہر ہے' ان سب پر حاوی ہونا اور ان سب میں کمال حاصل کرنا مشکل ہے۔ اس کے برخلاف اگر ضروری مسائل کے حفظ و استحضار پر زور دیا جائے تو تعلیم کا مسئلہ آسان ہو جاتا ہے اور سہولت سے علوم پر قابو پایا جاسکتا ہے ورنہ یہ بھی مشکل ہے کہ کوئی شخص اپنی پوری عمر صرف کر کے ان علوم میں ہی کمال پیدا کرے جن کا تعلق وسائل و آلات سے ہے۔ اصلی و بنیادی علوم و فنون میں مہارت حاصل کرنا جو مقصود اصلی ہیں تو دور کی بات ہے۔

(فی ان کثرۃ التالیف فی العلوم عائقتہ عن التحصیل)

(36)

اختصار فنون کا عیب

فنون کو اختصار سے پیش کرنا متاخرین کی ایجاد ہے

متاخرین نے علوم و فنون کے بارے میں حد سے زیادہ اختصار کی طرح ڈالی۔ انھیں اس بات کا اشتیاق ہے کہ ہر ہر فن مسائل اور ادلہ کے اعتبار سے اس طرح کم سے کم الفاظ میں منضبط ہو جائے کہ اس کے حفظ کر لینے میں آسانی ہو۔ چنانچہ بڑی بڑی اہم کتابوں کو جنھیں امہات کتب قرار دیا جاسکتا ہے' الفاظ و عبارات کا نہایت ہی تنگ جامہ پہنایا گیا جیسے منطق میں خوانجی' فقہ میں ابن الحاجب اور عربیت میں ابن مالک نے کیا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کتابیں زبان کے نقطہ نظر سے معیار سے گر گئیں' اور عبارت زیادہ گنجلک اور پیچیدہ ہوگئی۔ ان میں علاوہ اختصار مخل کے ایک غلطی یہ کی گئی کہ فن کے انتہائی مسائل کو مبتدی کے سامنے پیش کیا گیا' حالانکہ اس کی علمی صلاحیتیں اس قابل نہیں ہوتیں کہ وہ ان تفصیلات کو سمجھ سکے اور ان غایات پر قابو پاسکے۔

اختصار کی صنعت کو قائم رکھنے کے لیے الفاظ اس انداز سے لائے گئے کہ ان سے معانی کا استخراج مشکل ہو گیا اور طالب علم کا سارا وقت اسی میں صرف ہونے لگا کہ وہ ان الفاظ کی تہہ تک پہنچ سکے۔

یہ طریق تعلیم صراحتہ" غلط ہے۔ اس سے ایک طرف تو وقت ضائع ہوتا ہے اور دوسری طرف ملکہ علمی اچھی طرح نہیں ابھر پاتا' کیونکہ ملکہ علمی کے

نشوونما کے لیے ضروری ہے کہ طالب علم مطولات کی سیر کرے اور ایک ہی موضوع کو بتکرار نظرو بصر کے سامنے لائے۔

ظاہر ہے کہ یہ بات مختصرات سے حاصل ہونے والی نہیں۔ ان لوگوں نے یہ تو بلاشبہ چاہا کہ کتابوں کو مختصر کر کے حفظ و استحضار متون کی آسانیاں پیدا کی جائیں، مگر یہ نہ خیال کیا کہ اس طرح طلبہ ایک بڑی مصیبت میں پھنس جائیں گے، اور وہ یہ ہے کہ اس طرح کبھی ان میں ملکہ علمی کی منفعتیں منعکس نہیں ہو پائیں گی، حالانکہ علم سے یہی مقصود ہے۔

(فی ان کثرة الاختصارات المولفة فی العلوم مخلة بالتعلیم)

(37)

تفسیر اور اس کی دو قسمیں

علوم قرآن اور صدر اول

قرآن لغت عرب کے مطابق نازل ہوا ہے اور عرب ہی کے بلیغ انداز کی اس میں رعایت رکھی گئی ہے' اسی بنا پر عرب اس کو بغیر کسی الجھاؤ کے سمجھتے تھے' اس کے مفردات کو پہچانتے تھے اور اس کے جملوں کی ترکیب اور ساخت سے آشنا تھے۔

یہ مختلف فرصتوں میں نازل ہوا ہے اور کئی مضامین پر مشتمل ہے۔
کہیں توحید اور فرائض وینیہ کی بحث ہے' کہیں عقائد و احکام کی تشریح ہے۔ کہیں اعمال و جوارح کی وضاحت ہے اور کچھ آئین متقدم' کچھ متاخر ہیں۔
آنحضرتؐ کی عادت تھی کہ اس کے اجمالات کی تشریح فرماتے اور ناسخ کو منسوخ سے الگ اور ممیز ٹھہراتے۔
اس لیے صحابہ نہ صرف آیات کے حقیقی مفہوم سے آگاہ ہوتے بلکہ یہ بھی جانتے کہ کون آیت کن حالات میں نازل ہوئی اور اس کا کیا منشا ہے؟
چنانچہ جب سورۃ الفتح نازل ہوئی تو کہا گیا یہ خوشخبری دراصل آنحضرتؐ کی وفات کی پیش گوئی ہے۔
صحابہ سے یہ علوم و معارف تابعین تک پہنچے اور صدر اول تک برابر منقول ہوتے رہے تاآنکہ تدوین و تالیف کا دور آیا اور طبری' واقدی اور ثعلبی نے ان سے اپنی تصانیف کو آراستہ کیا۔

اس کے بعد جب علوم لسان نے صناعت و فن کی شکل اختیار کی اور بجائے ملکہ و ذوق اور براہ راست سماع کے معانی کی تعیین کے لیے شعرا کے کلام کی احتیاج محسوس کی گئی تو قرآن حکیم کے الفاظ کی تشریح و وضاحت کے لیے بھی کتب ادب اور شعرا کے استعمالات کا حوالہ دیا جانے لگا' کیونکہ قرآن کے نزول میں محاورات عرب اور اسالیب عرب کو مرعی رکھا گیا تھا۔

تفسیر کی دو قسمیں۔ معقولی اور منقولی

تصنیف و تالیف کے اس دور میں تفسیر کی دو قسمیں قرار پائیں۔ ایک معقولی انداز کی اور ایک منقولی ڈھب کی۔

تفاسیر میں عموماً یہ بحثیں ہوتی ہیں کہ ناسخ و منسوخ کیا ہے؟ اسباب نزول کون کون ہیں؟ اور یہ کہ آیات کے معانی صحابہ نے کیونکر سمجھے؟ تابعین نے کیا تاویل کی؟

ظاہر ہے کہ یہ سب چیزیں اسی طرح معلوم ہو سکتی تھیں کہ صحابہ و تابعین سے اس ڈھب کی روایات کو جمع کیا جاتا۔

چنانچہ متقدمین نے یہ خدمت انجام دی ہے اور اس نوع کے کئی مجموعے تیار کیے ہیں جن میں کہ یہ روایات بڑی تعداد میں آگئی ہیں' لیکن ان میں ایک الجھاؤ یہ ہے کہ سبھی طرح کی روایات ان میں سمٹ آئی ہیں۔ ان میں ایسی بھی ہیں جو محض بھرتی کی ہیں اور رد کردینے کے لائق ہیں اور ایسی بھی ہیں جو لائق قبول اور عمدہ ہیں۔ گویا غث و ثمین' رطب و یابس سبھی کچھ ہے۔

کتب تفسیر میں غیر صحیح روایات کیوں جمع ہو گئیں؟ اس کی ایک توجیہ

تفاسیر میں اس قسم کی روایات کیوں جمع ہو گئی ہیں؟ اس کا ایک سبب ہے۔ عرب ایک ہی قوم تھے جن میں نہ تو کوئی کتاب تھی اور نہ علوم و فنون ہی کا چرچا تھا۔ ان میں بدویت کا زور اور امیت کا غلبہ تھا۔ جب ان میں کچھ جاننے اور معلوم کرنے کے بشری داعیے ابھرے تو انھوں نے یہودیوں اور عیسائیوں کی طرف طلب کا دامن بڑھایا کیونکہ' ان قوموں کو ان دنوں نسبتہً تفوق حاصل تھا' اور علوم و

ادیان میں ان کا پایہ بلند مانا جاتا تھا۔

مگر ان کی معلومات بھی درحقیقت کچھ قابل وثوق نہ تھیں، اس لیے کہ یہ یہودی عرب ہی تو تھے جو زیادہ تر قبائل حمیر سے تعلق رکھتے تھے۔ ان میں علوم و معارف کے نام سے وہی عامیانہ باتیں ابتدائے عالم وغیرہ سے متعلق مشہور تھیں جن میں صحت کا اہتمام احکام و مسائل کی طرح نہیں ہوسکا تھا۔ ان میں سے کعب الاحبار، وہب بن منبہ اور عبداللہ بن سلام وغیرہ ایسے حضرات مسلمان ہوئے تو یہی عامیانہ ذخیرہ معلومات روایات موقوفہ کی شکل میں مفسرین میں منتقل ہوگیا اور منقولی تفسیریں اس سے بھر گئیں اور مقبول ہوئیں۔

تا آنکہ ابن عطیہ اور قرطبی کا دور آیا۔ انھوں نے ان تفسیری روایات کی اچھی طرح چھان بین کی اور انہی روایات کو تسلیم کیا جو **اقرب الی الصحت** تھیں۔

کشاف

تفاسیر کی ایک اور قسم وہ ہے جس میں لغت، اعراب اور بلاغت و اسالیب قرآن کی عمدہ عمدہ بحثیں ہیں۔ ان میں بہترین تصنیف **زمخشری** کی کتاب "کشاف" ہے۔ اس میں اس کے باوجود کہ بلاغت و ادب کے نکات کی تشریح ہے، یہ عیب ہے کہ مصنف عقائد میں معتزلی ہے اور جگہ جگہ اعتزال کی تائید کے لیے ادبی دلائل پیش کرتا نظر آتا ہے، اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا دکھائی دیتا ہے کہ اعتزالی نقطہ نظر کے ماننے ہی سے قرآن کی ادبی شان برقرار رہتی ہے۔ اسی سبب سے محققین اہل اللغت اور جمہور مسلمانوں کو اس تفسیر کے مضرات سے الگ تھلگ رہنے کی ضرورت محسوس ہوئی، حالانکہ خود ان کے نزدیک **زمخشری** کی ادبیت مسلمہ ہے۔

اس دور میں شرف الدین کی ایک تصنیف ہم تک پہنچی ہے۔ یہ کشاف کی شرح ہے۔ اس میں ان تمام مقامات کا استیعاب ہے، جہاں جہاں اعتزال کی تائید کے لیے استدلال کیا گیا ہے۔ انھوں نے بڑی خوبی اور جامعیت سے اس حقیقت کو

واضح کیا ہے کہ آیات کی اسی تعبیر میں بلاغت و ادب کے تقاضے پنہاں ہیں جس کو اہل السنت نے اختیار کیا ہے۔ **وفوق کل ذی علم علیم۔**

(فی علوم القران من التفسیر والقراءات)

(38)

علوم حدیث

ناسخ و منسوخ کی اہمیت

علوم حدیث کی متعدد جہتیں ہیں۔ کبھی اس جہت سے غور کیا جاتا ہے کہ کون حدیث ناسخ ہے اور کون منسوخ۔ کیونکہ ہماری شریعت میں نسخ کو بربنائے لطف عباد جائز ٹھہرایا گیا ہے۔ اس کی ضرورت اس وقت محسوس ہوتی ہے جب دو خبریں باہم متعارض ہوں اور ان میں تطبیق متعذر ہو۔ لیکن یہ معلوم ہو کہ ان میں ایک بہرآئینہ متقدم ہے اور دوسری متاخر ہے۔ یہ فن کس درجہ اہمیت کا حامل ہے' اس کو زہری کے اس قول سے معلوم کرنے کی کوشش کیجیے۔

اعیاء الفقهاء واعجز هم ان یعر فوانا سخ حدیث رسول اللہ من منسوخه

کہ فقہا کو ناسخ و منسوخ کی پہچان نے تھکا تھکا دیا ہے۔
امام شافعی کو اس میں ید طولیٰ حاصل تھا۔

اسانید' حفظ و عدالت اور اتصال و انقطاع وغیرہ کا پہلو

کبھی اسانید کے پہلو سے بحث و فکر کے دائروں کو وسیع کیا جاتا ہے۔ یعنی مرویات کو اس نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے کہ کیا سند میں تمام شرائط کا خیال رکھا گیا ہے اور رواۃ کے بارے میں جرح و تعدیل کے اصولوں کو مدنظر رکھا گیا ہے۔

کبھی اس اعتبار سے چھان بین ہوتی ہے کہ صحابہ و تابعین میں سے **ناقلین** کس مرتبے پر فائز ہیں اور حفظ و عدالت کے کس درجے پر متمکن ہیں؟

بحث و تمحیص کا ایک انداز یہ بھی ہوتا ہے کہ روایات کی کڑیوں کو اتصال و انقطاع کے زاویہ نظر سے پرکھا جائے' نیز یہ دیکھا جائے کہ ان میں ایسے علل تو نہیں ہیں جن سے ان کی صحت میں فرق آتا ہو۔

ان اعتبارات مختلفہ کی رعایت سے احادیث کی متعدد قسمیں ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ محدثین کی اصطلاحوں میں جابجا آپ دیکھیں گے کہ کسی حدیث کو صحیح ٹھہرایا جاتا ہے' کسی کو حسن کہا جاتا ہے' کسی سے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ضعیف ہے' یا مرسل یا منقطع ہے' یا شاذ' **معضل** اور غریب ہے۔ یہ سب علائم ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ رد و قبول کے نقطہ نظر سے یہ احادیث کس پایہ کی ہیں؟

اخذ حدیث کی صورتیں ——— قرأت' کتابت اور اجازت و مناولہ

علم حدیث میں یہ بحث بھی آتی ہے کہ راوی نے حدیث کس ڈھنگ سے حاصل کی۔ کیا استاد کے سامنے اس کو پڑھایا' اس کی نگرانی میں اس کی کتابت کی یا مناولہ و اجازت سے بہرمند ہوا؟

پھر ایک بحث الفاظ کی ہے۔ ان میں کون کون غرابت لیے ہوئے ہیں' کون مشکل ہیں' کس کس میں تصحیف ہوئی ہے اور کہاں کہاں تعبیر میں اختلاف رونما ہوا ہے؟

یہ ہیں وہ علوم' نقل حدیث میں جن پر عموماً بحثیں ہوتی ہیں۔

ائمہ حجاز کی خصوصیت

صحابہ و تابعین کے دور میں **ناقلین** حدیث اور حاملین روایت اپنے اپنے شہروں میں خاصی شہرت رکھتے تھے' اور اپنے احوال و شہرت کے اعتبار سے ہر کوئی انھیں جانتا تھا۔ کچھ لوگ حجاز میں رہتے تھے' کچھ بصرہ و کوفہ میں اقامت گزین تھے اور کچھ وہ تھے جنھوں نے مصر و شام کو اپنا مسکن ٹھہرایا تھا۔ جہاں تک روایات کے علو و صحت کا تعلق ہے' حجاز والوں کی روایات کا درجہ بلند تھا' کیونکہ ان کی

شرطیں نسبتاً کڑی تھیں اور عدالت و ضبط کے معاملے میں یہ دوسروں سے زیادہ محتاط تھے' چنانچہ ایسے شخص کی روایات کو ہرگز قبول نہیں کرتے تھے جو مجہول الحال ہو۔

سلف کے بعد حجازی شرائط کو عمدگی سے نبھانے والے عالم مدینہ امام مالک ہیں۔ پھر شافعی اور امام احمد بن حنبل کا درجہ ہے۔

صحیح بخاری میں مکررات کی کثرت کیوں ہے؟

اسناد کے بارے میں جاننے کی چیز یہ بھی ہے کہ بسا اوقات یہ متعدد طرق سے آتی ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک حدیث معانی مختلفہ کے اعتبار سے متعدد ابواب میں پائی جاتی ہے۔

امام المحدیث امام بخاری نے اپنی صحیح میں اس کا التزام کیا ہے کہ روایت کے تمام طرق کا استیعاب ہو جائے اور حجازی' عراقی اور شامی روات کی وہ تمام احادیث درج ہو جائیں جو متفق علیہ ہیں۔ نیز اس بات کی رعایت ملحوظ رکھی ہے کہ معانی کے نقطہ نظر سے ایک ہی حدیث مختلف ابواب کی زینت ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں مکررات کی بہت بڑی مقدار جمع ہو گئی ہے۔

صحیح مسلم

امام بخاری کے بعد امام مسلم بن الحجاج القشیری آئے۔ انھوں نے بخاری ہی کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کی اور صرف انہی احادیث کو مسند میں تحریر فرمایا جو مجمع علیہ ہیں۔ علاوہ ازیں مختلف طرق و اسانید کو جمع کیا اور تبویب کا انداز فقہی ہی رکھا۔ ان میں اور امام بخاری کی صحیح میں نمایاں فرق حذف مکررات کا ہے۔ یہ دونوں بزرگ **صحیحین** میں کمال **تفحص** کے باوجود تمام احادیث کو جمع نہیں کر پائے' اسی لیے کچھ حضرات نے ان پر استدراک بھی کیا ہے اور ایسی احادیث لائے ہیں جو ان کی شرائط کے مطابق ہیں اور ان کی کتابوں میں مرقوم نہیں۔

ان کے بعد ابو داؤد' ابو عیسیٰ ترمذی اور عبدالرحمٰن نسائی نے ان تمام

احادیث کو اکٹھا کیا جن میں شرائط عمل فراوانی سے پائے جاتے ہیں۔

علوم حدیث پر کتابیں

ناسخ و منسوخ کی وضاحت' غریب الفاظ کی تشریح اور موتلف و مختلف کی تعیین کو بعض مصنفین نے الگ الگ فن بھی قرار دیا ہے اور ان میں مشہور کتابیں تصنیف فرمائی ہیں۔ علوم حدیث پر ائمہ حدیث میں سے ابو عبداللہ الحاکم وہ شخص ہیں جنھوں نے بلند پایہ مصنفات لکھیں اور اس علم کی باقاعدہ تہذیب کی' نیز اس کے محاسن اور خوبیوں کو اجاگر کیا۔

متاخرین میں ابو عمرو بن الصلاح کی کتاب نے اس سلسلے میں زیادہ شہرت حاصل کی۔ ان کے بعد محی الدین النووی نے اسی ڈھب پر اس فن کی گتھیوں کو سلجھایا۔ یہ علم کس درجے عمدہ ہے؟ اس کا اندازہ اس سے کیجیے کہ اس سے آنحضرتؐ کے سنن کی پہچان ہوتی ہے۔

احادیث کے بارے میں اس نوع کی تحقیق ممکن ہے؟

ہمارے زمانے میں احادیث صحیحہ کی تخریج اور متقدمین پر استدراک و اضافہ کی تو گنجائش رہی نہیں' کیونکہ متقدمین نے اس باب میں کسی نوع کی تشنگی نہیں رہنے دی' اور اس کے اسباب ہیں۔

ایک تو یہ کہ کثرت سے ائمہ نے اس میں حصہ لیا ہے۔ پھر ان کا زمانہ بھی باہم متلاحق اور متصل ہے۔ اس پر مستزاد ان کی صلاحیت اور اجتہادی قوت ہے۔ اس دور میں جو کچھ ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ ان مولفات اور امہات کتب کے بارے میں یہ چھان بین کر لی جائے کہ آیا اس کے ضبط و نقل کی کڑیاں مولفین تک پہنچتی ہیں یا نہیں۔

صحیح بخاری کے فہم میں دو اشکال ہیں' رجال کی رنگارنگی اور تراجم کی پیچیدگی

صحیح بخاری کے فہم میں بڑی کاوش و محنت کی ضرورت ہے۔ اس میں دو

اشکال ہیں۔ ایک اشکال تو رجال کا ہے یعنی امام بخاری ایک ہی روایت کو متعدد طریقوں سے لاتے ہیں' کسی میں حجاز کے رواۃ کا التزام کیا جاتا ہے اور کسی میں شام و عراق کے رواۃ کو لایا جاتا ہے۔ ان کے احوال اور ان کے مرتبہ جرح و تعدیل کو جاننا ضروری ہے۔

دوسرا اشکال تراجم کا ہے۔ ان کی عادت ہے کہ معانی اور ابواب کی مناسبتوں سے ایک ہی روایت کو متعدد مقامات میں لے آتے ہیں۔

یہ معلوم کرنا کہ امام اس حدیث کو اس باب کے تحت کیوں لائے ہیں خاصا تفقہ اور امعان نظر چاہتا ہے۔

ابن بطال' ابن المهلب اور ابن التین نے اس پر عمدہ شروح لکھی ہیں' لیکن اس پر بھی ہمارے مشائخ کی یہ رائے ہے کہ:

شرح کتاب البخاری دین علی الامته

بخاری کی شرح امت کے ذمے ایک قرض ہے۔

صحیح مسلم مغاربہ میں زیادہ مقبول ہوئی

صحیح مسلم کو مغاربہ نے زیادہ اپنایا۔ فقہائے مالکیہ میں سے امام عازری نے المعلم بفوائد مسلم کے نام سے ایک شرح املا کرائی جس میں فقہ و علوم کے چشمے بہائے۔ اس کی تکمیل قاضی عیاض نے کی اور اس کا نام "المعلم" رکھا۔ ان دونوں کے بعد محی الدین النودی آئے اور انھوں نے اس کی جامع شرح لکھ کر اس کا حق ادا کیا۔

بقیہ کتب سنن

باقی کتب سنن کی اہمیت یہ ہے کہ فقہائے اسلام کے استدلالات کا زیادہ تر ماخذ یہی ہیں۔ چنانچہ کتب فقہ میں ان ہی احادیث پر بحث و استنباط کی بڑی بڑی عمارتیں کھڑی کی گئی ہیں۔

امام ابو حنیفہ کی مرویات کی تعداد اس لیے کم ہے کہ

ان کی شرائط صحت نسبتہ" زیادہ سخت ہیں

ائمہ اربعہ میں دونوں قسم کے اصحاب ہیں۔ وہ بھی ہیں جنھوں نے کثرت سے حدیث کی روایت کی ہے اور وہ بھی ہیں جنھوں نے بہت کم مقدار پر اکتفا کیا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کی مرویات سترہ ہی تک پہنچتی ہیں۔

امام مالک کا ذخیرہ احادیث وہی ہے جو موطا میں قلم بند ہو گیا ہے اور یہ تین ہی سو پر مشتمل ہے۔

امام احمد بن حنبل اپنی مسند میں پانچ ہزار احادیث لائے ہیں۔

بعض کینہ توز ظالموں نے تقلیل روایت کی یہ توجیہ بیان کی ہے کہ جن لوگوں کو علوم حدیث میں کم دستگاہ رہی ہے' ان کا دامن طلب کثرت احادیث سے مالا مال نہیں ہوسکا۔

لیکن یہ کہنا غلط ہے' ائمہ کبار کے بارے میں اس انداز کے اعتقاد کی کوئی گنجائش ہی نہیں نکلتی' کیونکہ اجتہاد میں ان کا ایک مقام ہے اور اجتہاد کے دو ہی ماخذ ہوسکتے ہیں۔ ایک قرآن اور دوسرا حدیث۔ اب اگر کوئی شخص احادیث میں کم استعداد ہی رکھتا ہے تو اجتہادی ضرورتوں کی بنا پر اس پر لازم ہو جاتا ہے کہ اس کی طلب و روایت میں جدوجہد کرے تاکہ دین کو اس کے اصلی ماخذ سے حاصل کرنے میں اور احکام کو براہ راست صاحب احکام سے پانے میں کامیاب ہوسکے۔

تقلیل روایات کی اصل وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے احادیث میں مطاعن و علل کا خیال رکھا اور جرح کے تقاضوں کو تعدیل کے تقاضوں سے مقدم جانا' اس لیے ان کے معیار پر جو حدیثیں پوری اتریں وہ کم ہی تھیں۔

امام ابو حنیفہ کی روایات خصوصیت سے اس لیے کم ہیں کہ انھوں نے شرائط روایت میں سختی برتی ہے اور ہر اس یقینی حدیث کو بھی ضعیف ٹھہرایا ہے جو فعل نفسی کے معارض ہے' اس طرح ان کی مرویات کی تعداد خود بخود سمٹ گئی

ہے۔

ان کا مجتہدین حدیث میں کیا پایہ ہے؟ اس کا اندازہ اس سے کیجیے کہ محدثین میں ان کے اقوال پر بھروسہ کیا جاتا ہے اور ان کی آرا پر بحث و تمحیص کی جاتی ہے اور اس طرح رد و قبول کے اعتبار سے ان کو پیش کیا جاتا ہے کہ مسائل میں یہ بھی گویا ایک مبنی اور اساس ہیں' اس لیے ان سے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ حدیث میں قلیل البضاعت تھے۔

دوسرے حضرات نے چونکہ شرائط میں کچھ وسعت رکھی ہے اور نرمی برتی ہے اس لیے ان کی مرویات کا ذخیرہ بھی قدرتاً" بڑھ گیا ہے۔

چنانچہ طحاوی ہی کو لیجیے کہ انھوں نے مستور الحال رواۃ سے بھی روایات لینے میں تامل نہیں کیا' اس لیے ان کی مرویات زیادہ ہوگئی ہیں۔ طحاوی اگرچہ جلیل القدر محدث ہیں' مگر ان کی مرویات درجہ صحت میں صحیحین کی مرویات کو نہیں پہنچتیں' کیونکہ بخاری و مسلم نے جن شرائط کو ملحوظ رکھا ہے ان پر پوری امت کا اتفاق ہے اور طحاوی کے شرائط متفق علیہ نہیں ہیں۔

بلکہ طحاوی کی روایات کا درجہ تو کتب سنن کے بھی بعد ہی آنا چاہیے' کیونکہ اس کے شرائط اصحاب سنن کے شرائط سے بہر آئینہ متاخر اور کم مرتبے کے ہیں۔

اور اصل چیز شرائط ہی ہیں۔ بخاری و مسلم کے مقبول ہونے میں جو راز ہے وہ یہی تو ہے کہ ان کے شرائط پر امت کا اجماع ہے۔

تمھارے دلوں میں محدثین کے بارے میں کوئی شبہ نہیں ابھرنا چاہیے' کیونکہ یہی وہ لوگ ہیں جو حسن ظن کا زیادہ استحقاق رکھتے ہیں اور اللہ حقائق امور کو خوب جاننے والا ہے۔

(فی علوم الحدیث)

(39)

ائمہ فقہ

فقہ کیا ہے؟

فقہ اس سے تعبیر ہے کہ مکلفین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے احکام کی نوعیت معلوم کی جائے کہ آیا وہ واجب ہیں یا منہیات کے قبیل سے ہیں' یا مرتبہ استحباب پر فائز ہیں۔ ان کا ماخذ کتاب و سنت ہے یا وہ دلائل ہیں جو کتاب و سنت ہی سے ماخوذ ہیں۔

واقعات کی رنگارنگی کے مقابلے میں نصوص کا دامن سمٹا ہوا ہے

فقہ کی ضرورت بدیہی ہے' کیونکہ ادلہ میں زیادہ حصہ وہ ہے جو براہ راست نصوص سے مستنبط ہے اور نصوص چونکہ عربی میں ہیں اور عربی زبان میں الفاظ کے اقتضاء ات میں معروف اختلاف ہے اس لیے اس کی تعیین کرنا پڑتی ہے۔ احادیث بھی طرق اثبات میں مختلف ہیں اس لیے ترجیح کی متقاضی ہیں۔

علاوہ ازیں نوبہ نو وقائع کا ظہور پذیر ہونا ایسا ہے کہ نصوص کا دامن ان کے مقابلے میں سمٹا ہوا نظر آتا ہے۔ اس بنا پر ان کا موقف بھی مقرر کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے' اور اس مشابہت کو بنیاد ٹھہرا کر غیر منصوص کو منصوص پر محمول کیا جاتا ہے۔

صحابہ سب کے سب فتویٰ و اجتہاد کی مسندوں کے مالک نہ تھے اور نہ سب سے دین ہی حاصل کیا جاتا تھا۔ ان میں صرف ان لوگوں کی طرف رجوع کیا جاتا جو

حاملین قرآن تھے۔ جو یہ جانتے تھے کہ ناسخ و منسوخ میں کیا فرق ہے؟ متشابہ و محکم کسے کہتے ہیں؟ اور ان سے احکام کیونکر ماخوذ ہوتے ہیں' ان کو قراء کہا جاتا ہے۔

صدر امت میں یہ اس نام سے موسوم رہے۔ پھر جب اسلامی شہروں کا رقبہ بڑھا امیت دور ہوئی' علوم کا چرچا ہوا اور کتاب اللہ کی ممارست سے مسائل کا استنباط ممکن ہوا اور فقہ کی تکمیل اس حد تک ہوگئی کہ اس کو باقاعدہ فن کہا جاسکے اور صناعت مانا جائے تو قراء کے بجائے فقہا و علما کی اصطلاح چل نکلی۔

فقہ کے دو مکتب خیال

اس کے بعد فقہ میں دو مکتب خیال رواج پذیر ہوئے۔ ایک حجاز والوں کا اور ایک اہل عراق کا۔

حجاز کے مکتب فکر کو اہل الحدیث کے وصف سے متصف کرنے لگے اور عراقی مکتب فکر نے اہل الرائے کے لقب سے شہرت پائی۔

عراق والوں کو اہل الرائے کہنے کی وجہ یہ ہے کہ عراق میں حدیث کم پہنچی۔ انھوں نے قیاس و استنباط میں نسبتاً" زیادہ مہارت حاصل کرلی۔ ان کے سالار قافلہ امام ابو حنیفہ ہیں۔ ان کی کوششوں اور ان کے شاگردوں کی مساعی سے عراقی مدرسہ فکر کی بنیاد پڑی۔ حجازی مکتب خیال کی نشرو اشاعت امام مالک اور ان کے بعد امام شافعی کی **مصنفات** کی رہین منت ہے۔

ظاہریہ

ان دونوں کے بعد ایک اور فقہی گروہ ابھرا۔ یہ ظاہریہ تھے۔ انھوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ مدارک دینی تمام کے تمام نصوص ہی میں منحصر ہیں اور قیاس جلی اور علت منصوصہ بھی نص ہی کے اقتضاءات میں شامل ہے۔

ان کی دلیل یہ تھی کہ جب علت نص سے ثابت ہے تو اس کے حکم کا مرجع بھی نص ہی کو ہونا چاہیے۔

اس مذہب کے امام داؤد بن علی اور ان کے بیٹے اور تلامذہ ہیں۔ یہی وہ تین مذہب ہیں جن کو جمہور مانتے ہیں۔

اہل بیت کا شذوذ

اہل بیت نے اس سلسلے میں شذوذ اختیار کیا اور الگ ایک خود ساختہ فقہ کی داغ بیل ڈالی جس میں بعض صحابہ کو قدح کا نشانہ بنایا گیا۔ ائمہ کو معصوم ثابت کیا گیا اور ان کے آپس کے جو اختلافات ہیں ان میں تطبیق پیدا کی گئی۔ یہ سب اصول واہی اور کمزور ہیں۔ اسی ڈھنگ سے خوارج نے تفرد و شذوذ کو اپنایا۔ لیکن جمہور نے ان مذاہب کو کوئی اہمیت نہیں دی بلکہ اس پیانے پر ان کی مخالفت کی کہ ان کے مذاہب کا رواج ہی اٹھ گیا۔

چنانچہ نہ ہم ان کے مذاہب کی تفصیلات سے آگاہ ہیں' نہ ان کی کتابوں کی روایت کرتے ہیں اور نہ کوئی چیز منقولات ہی کی سی ان کی ہمارے ہاں پائی جاتی ہے۔ ان کا ذخیرہ کتب صرف ان علاقوں میں ہے جہاں ان کی حکومت ہے۔ ان سب مذاہب مختلفہ کی اپنی اپنی عجیب و غریب تصنیفات ہیں۔

ظاہریہ کا مذہب ان کے ائمہ و علما کے نہ رہنے سے جمہور کی ناپسندیدگی کے سبب قریب قریب ختم ہو گیا اور اب جو کچھ موجود ہے وہ مجلدات میں قلم بند اور مرقوم ہے۔

ظاہریہ اور اس انداز کے بدعی مذاہب دراصل اس لیے ابھرتے ہیں کہ کچھ لوگ بغیر اساتذہ کی تربیت حاصل کیے اور ان کی صحبت سے فیض اٹھائے از خود کتابوں سے براہ راست علم حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں' حالانکہ علم کی صحیح کنجی اساتذہ ہی ہو سکتے ہیں۔

ابن حزم کے خلاف جمہور کا رویہ

ابن حزم انہی لوگوں میں سے ہیں۔ انھوں نے اندلس میں یہی کیا۔ باوجود اس کے کہ حدیث میں ان کا پایہ بلند ہے اور یہ اپنے گمان میں جہاں تک اہل ظاہر کے اقوال کا تعلق ہے' اس میں مہارت و اجتہاد کے مدعی ہیں۔ انھوں نے امام داؤد ظاہری کی بھی مخالفت کی اور ائمہ اسلام میں کسی کو معاف نہیں کیا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ لوگوں نے ان کے مذہب کے خلاف علم احتجاج بلند کیا اور ان کی

کتابوں کے بارے میں منع و ترک کا وتیرہ اختیار کیا' یہاں تک کہ ان کا بیچنا اور خریدنا تک ممنوع قرار پایا۔ بلکہ کبھی کبھی تو ایسا بھی ہوا کہ ان کی تصنیفات سربازار پھاڑی اور پرزہ پرزہ کی گئیں۔

ابن حزم کی اس روش کا نتیجہ یہ ہوا کہ صرف دو ہی مکتب خیال مقبول ہوسکے۔ ایک عراق کا جس کے بانی امام ابو حنیفہ ہیں' جن کے مقام کو پانا آسان نہیں اور جن کی بلند پائیگی سے متعلق خود ان کے ہم رتبہ لوگوں نے گواہی دی خصوصاً امام مالک اور امام شافعی نے۔ اور دوسرا حجاز کا۔ اس کے سرخیل امام دارالہجرت مالک بن انس الاصبحی ہیں۔

تعامل اہل مدینہ کی نئی توجیہ

امام مالک نے ادلہ معتبرہ پر ایک دلیل کا اضافہ کیا ہے اور وہ ہے عمل اہل مدینہ' کیونکہ انھوں نے یہ محسوس کیا کہ مدینہ والے عمل و ترک کی جس فضا میں سانس لیتے ہیں' اس میں یہ اپنے پہلوں کی اطاعت کرتے ہیں اور ان پہلوں کا یہ سلسلہ بالآخر اس گروہ تک جا پہنچتا ہے جس نے برای العین آنحضرتؐ کی زندگی کو دیکھا اور ان سے دین حاصل کیا۔

بعض نے عمل اہل مدینہ کو اجماع ہی کے قبیل کی ایک چیز سمجھا ہے اور اس پر یہ کہہ کر اعتراض کیا ہے کہ اجماع کو عمل اہل مدینہ تک محصور جاننا صحیح نہیں' کیونکہ اس میں تو پوری امت کا حصہ ہے' لیکن یہ غلط ہے۔ اجماع اور تعامل اہل مدینہ میں ایک فرق ہے۔

اجماع کی حقیقت یہ ہے کہ کسی امر و نہی پر مجتہدین کاوش اجتہاد و فکر کے بعد متفق ہو جائیں۔

اور تعامل کی شکل یہ ہے کہ ایک گروہ (جیل) نے ایک گروہ (جیل) کو ایک کام کرتے ہوئے دیکھا اور اس نے اپنے پہلوں کو اس روش پر پایا' یہاں تک کہ یہ سلسلہ آنحضرتؐ تک منتہی ہوا۔ ظاہر ہے کہ یہ دو مختلف باتیں ہیں۔

امام مالک کے بعد امام محمد بن ادریس الشافعی کا دور آتا ہے۔ انھوں نے

عراق میں اصحاب ابو حنیفہ سے ملاقات کی اور ان سے ان کی فقہ کے اصول دریافت کیے' لیکن انھوں نے جس مکتب فقہی کی بنیاد رکھی' اس میں ان دونوں طریقوں کی جھلک اور آمیزش ہے۔

ان تینوں کے بعد احمد بن حنبل نے مسند درس بچھائی۔ یہ بلند پایہ محدث ہیں۔ ان کے تلامذہ نے اس کے باوجود کہ ان کا دامن طلب حدیث سے مالا مال ہے' فقہ میں ابو حنیفہ کے تلامذہ سے استفادہ کیا۔ انھوں نے چوتھے مدرسہ فقہ کی داغ بیل ڈالی۔

تقلید پر کیوں اکتفا کیا گیا؟

تقلید ان ہی چار مدارس فقہ میں منحصر ہو کر رہ گئی اور اس باب میں نزاع و خلاف کا دروازہ بند کر دیا گیا۔ اس رکاوٹ اور اقرار عجز کی وجہ یہ تھی کہ فقہی اصطلاحات کی کثرت' رتبہ اجتہاد پر فائز نہ ہونے کے خطرے اور اس اندیشے نے کہ مبادا لوگ ایسے لوگوں کی اطاعت کرنے لگیں اور ایسے لوگوں کو امام فقہ ٹھہرانے لگیں کہ نہ جن کی رائے پر بھروسہ ہو سکتا ہے اور نہ ان کے دین پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ اس بنا پر اجتہاد سے روک دیا گیا اور کہا گیا کہ انہی چاروں میں سے کسی ایک کی تقلید کی جائے۔

چنانچہ اب حاصل فقہ یہ ہے کہ لوگ یہ دیکھ لیں کہ یہ اصول جن کو ہم نقل کر رہے ہیں آیا ان ائمہ تک با سند پہنچے ہیں یا نہیں' اس سے زیادہ نہیں۔ اور کسی مدعی اجتہاد کی بات اس ضمن میں سنی نہیں جائے گی۔ کیونکہ اس سے خطرہ ہے کہ دین بازیچہ اطفال نہ بن جائے۔

امام احمد بن حنبل کو پیرو تھوڑی تعداد میں میسر آئے ہیں' کیونکہ ان کے مکتب خیال میں اجتہاد کی لچک کم ہے۔ ان کی روش یہ ہے کہ روایات پر زیادہ تکیہ کرتے ہیں اور انہی کو ایک دوسرے کی تائید میں پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ ان کے ماننے والوں کی اکثریت عموماً شام' عراق اور بغداد کے نواح میں اقامت گزین ہے۔ روایت حدیث و حفظ سنت میں ان کا پایہ بلند ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے مقلدین

امام ابو حنیفہؒ کے مقلدین عراق' بلاد عجم' چین اور ماوراء النہر تک پھیلے ہوئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عراق کا تو یہ اپنا مذہب ہے۔ مزید براں ان کے تلامذہ کو خلفائے بنی العباس کی صحبت میں رہنے کا اتفاق ہوا' جس سے ان کی تالیفات بڑھیں۔ شافعیہ سے کامیاب بحثیں ہوئیں اور عمدہ عمدہ اور عجیب و غریب نظائر کا مجموعہ اکٹھا ہو گیا۔

مغرب میں ان کے علوم کا چرچا نسبتاً" کم ہوا۔ ان دیار میں جو کچھ ہے وہ وہی ہے جس کو قاضی ابن العربی اور ابو الولید باجی اپنے ساتھ لائے۔

شوافع

امام شافعیؒ کے ماننے والے مصر میں زیادہ آباد ہیں۔ یوں عراق' خراسان اور ماوراء النہر تک ان کے مکتب فقہ کا رواج ہوا۔ حنفیہ کے یہ پورے پورے مدمقابل ہیں' چنانچہ شروع ہی سے فتویٰ اور تدریس کی تمام مسندوں میں یہ ان کے برابر کے شریک اور ساجھی رہے ہیں' انھوں نے مناظرات علمیہ کی محفلیں ترتیب دیں' اور نزاعی مسائل پر بوقلموں دلائل کی روشنی میں کتابیں تالیف کیں۔

مشرق میں جب انحطاط ہوا تو ان پر بھی اثر پڑا' اور ان کا مذہب ان علاقوں سے مٹ گیا۔

مصر میں جب امام شافعی بنی عبدالحکم کے پاس آئے ہیں تو بنی عبدالحکم میں سے ایک کثیر تعداد تلامذہ کی انھیں ملی' اور ابو اشہب ابن القاسم اور ابن المواز ایسے تلامذہ میسر آئے۔ پھر جب شیعوں کی حکومت یہاں قائم ہوئی تو فقہ اہل بیت کا رواج ہوا اور دوسرے تمام مکاتب فقہ ختم ہو گئے۔ اس کے بعد جب صلاح الدین کے ہاتھوں شیعی حکومت کا خاتمہ ہوا تو فقہ شافعی کو دوبارہ پنپنے کا موقع ملا۔ اب کے یہ مذہب خوب چمکا اور اس کو جن علما کی حمایت حاصل ہوئی' وہ ہیں محی الدین النووی' عزالدین بن السلام' ابن الرقہ' تقی الدین بن دقیق العید اور تقی الدین سبکی۔

آج کل مصر میں شوافع میں سے جن کے علم کا بہت شہرہ ہے وہ **بلقینی** ہیں۔ یہ اپنے عصر کے تمام علما میں سے سب سے بڑے عالم ہیں۔

موالک کو اندلس میں کیوں قبول عام ہوا؟

امام مالک کے مکتب فکر کو مغرب اور اندلس نے خصوصیت سے اپنایا اور سوا چند جزئیات کے جن میں کہ ان کو دوسروں کی تقلید کرنا پڑی' زیادہ تر فقہ مالکی ہی سے استفادہ کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کی تگ و تاز اور سفر و رحلت حجاز ہی تک محدود رہی' عراق ان کے راستے میں نہیں پڑتا تھا' اس لیے یہ مجبور تھے کہ علمائے اہل مدینہ کے فیوض فقہی سے اپنی طلب کی پیاس بجھائیں اور مدینہ میں چونکہ ان دنوں امام مالک کا طوطی بول رہا تھا اور ان کے بعد ان کے تلامذہ نے بھی یہیں مسند درس بچھائی' اس لیے ان تک دوسرے مدارس فقہ کی خبر ہی نہیں پہنچ پائی۔

مغرب و اندلس میں فقہ مالکی کے رواج کی ایک اور وجہ بھی ہے کہ ان دیار میں حجاز ہی کی طرح بداوت کا دور دورہ تھا۔

اہل عراق کی حضارت و تہذیب نے یہاں قدم نہیں رکھے تھے' اس بنا پر فقہ مالکی ہی ایسی فقہ ہو سکتی تھی جو بداوت آشنا ذوق کو بھا سکے۔

(فی علم الفقہ و ماتبعہ من الفرائض)

(40)

فقہ و قیاس کی شرعی بنیادیں

قرآن و سنت استدلال کا مبنی کیونکر قرار پائے؟

علوم دینیہ میں اصول فقہ کا درجہ بہت بلند ہے۔ اس میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ دلائل شرعیہ کے احکام کیونکر مستنبط ہوتے ہیں۔ عصر نبوت میں احکام براہ راست وحی سے مستفاد ہوتے تھے اور آنحضرتؐ ان احکام کی تشریح اپنے قول و فعل سے فرماتے تھے' اس لیے اس بات کی قطعی حاجت نہیں تھی کہ قیاس کی طرف التفات کیا جائے یا آنحضرتؐ کے اقوال و افعال کو محل بحث ٹھہرایا جائے۔ لیکن آنحضرتؐ کے بعد' آنحضرتؐ کے ارشادات کا سلسلہ تو ختم ہو گیا اور قرآن نے سینوں میں محفوظ جگہ ڈھونڈ لی۔

اس بنا پر استدلال و عمل کا ایک مبنی تو یہ قرآن قرار پایا' کیونکہ اس کی قطعیت تواتر سے ثابت و مبرہن ہے۔

اور دوسری بنیاد سنت تسلیم کی گئی جو نقل صحیح کے ذریعے امت تک پہنچی۔ اس طرح استدلال شرعی گویا کتاب و سنت میں منحصر ہوا۔

ایک تیسری دلیل اجماع کی اس طریق سے سامنے آئی کہ صحابہ کی یہ عادت تھی کہ فعل منکر پر ہمیشہ نکیر فرماتے اور برائی کی برملا مخالفت کرتے' اس لیے ایسے امور کی بھی حجیت ماننا پڑی' جن کے بارے میں صحابہ کی نکیر منقول نہ ہو۔ ایسے اجماع کو حجت ماننے کی وجہ اصل یہ گمان ہے کہ صحابہ کسی ایسی بات پر متفق نہیں ہو سکتے جس کی تائید میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

اشباہ و نظائر پر قیاس

صحابہ اور سلف مسائل کو کیونکر سلجھاتے تھے اور ان کے استدلال اور غور و فکر کا کیا طریقہ تھا؟ اس بات کی تحقیق کرنے سے معلوم ہوا کہ وہ دیکھتے تھے کہ ایسے مسائل جو نصوص میں مندرج نہیں ہیں' منصوصات سے کن معنوں میں مشابہ ہیں' اور پھر جب اشباہ و نظائر کا باہم تعلق اور رشتہ دریافت کر لیا جاتا تو اس غیر منصوص کو اس منصوص پر پھیلا دیا جاتا' اس طریق فکر کو قیاس کہا جاتا ہے۔ اس طرح چوتھی دلیل معرض وجود میں آئی۔

جمہور علما کا اس پر اتفاق ہے کہ عمل و استدلال کی یہی چار بنیادیں ہیں۔ کچھ لوگوں نے ان پر دوسرے دلائل کا بھی اضافہ کیا ہے' مگر ہم ان کو نظر انداز کرتے ہیں کیونکہ جن دلائل کو ان کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے وہ کمزور ہیں اور ان کا حکم محض شذوذ و نادر کا ہے۔

اس خصوص میں پہلی بحث یہ ابھرتی ہے کہ ان ادلہ اربعہ کی **حجیت** پر کیا دلائل ہیں؟

جہاں تک قرآن حکیم کا تعلق ہے' وہ تو اس لیے حجت ہے کہ اس کا متن معجزہ ہے اور بالتواتر منقول ہے' اس لیے اس میں شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں۔

حجیت سنت پر مراسلات و معلمین سے استدلال

سنت اس بنا پر موجب حکم ہے کہ آنحضرتؐ کی زندگی میں آپؐ کے اقوال و افعال پر عمل کیا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں یہ بھی حقیقت ہے کہ آپؐ اپنے نائب اور سفرا اور **معلمین** اسلامی علاقوں میں بھیجتے تھے جو آپؐ کی ہدایات کو لوگوں تک پہنچاتے تھے' جو امر و نہی دونوں قسم کے احکام پر مشتمل ہوتیں' نیز مراسلات بھیجتے اور ان کا نفاذ چاہتے' اس سے سنت کی **حجیت** متعین ہوئی۔

اجماع اس بنا پر سنت ہے کہ صحابہ نکیر منکر سے چوکنے والے نہ تھے۔ نیز یہ کہ امت کے لیے عصمت ثابت ہے۔

قیاس سے متعلق ہم کہہ ہی چکے ہیں کہ یہ صحابہ کے طرز عمل سے ثابت

ہے۔

حدیث کے بارے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ ان کی نسبت شارع تک صحیح ہے یا نہیں۔ لہٰذا طرق نقل پر غور کیا جائے گا اور یہ دیکھا جائے گا کہ رواۃ و ناقلین عدالت سے متصف ہیں یا نہیں تاکہ جرح و تعدیل کی کسوٹی پر جو حدیث پوری اترے اس کے صدق سے متعلق گمان غالب حاصل ہو سکے' کیونکہ وجوب عمل کے لیے صدق حدیث گویا بمنزلہ ضروری شرط کے ہے' یہ ایک مستقل فن ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ملحق ہے کہ اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو تو رفع نزاع کے لیے ان میں ناسخ و منسوخ کی تعیین کی جائے۔

دلالت الفاظ اور دیگر استفادات جن پر کہ فقہ میں عموماً بحث ہوتی ہے

اس کے بعد دلالت الفاظ کی بحث نظر و فکر کے دامن سے الجھتی ہے اور یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ مفرد و مرکب کلام سے معانی کا استفادہ کیونکر کیا جائے؟ ظاہر ہے کہ اس نوع کا استفادہ اس بات پر موقوف ہے کہ پہلے یہ معلوم ہو کہ اصل وضع میں ان الفاظ و تراکیب کا کیا محل و موقف ہے اور اس کو جاننے کے لیے صرف و نحو اور بیان کی نزاکتوں کو سمجھنے کی ضرورت پڑے گی جو بجائے خود مختلف فنون و قواعد کی حیثیت رکھتے ہیں۔

الفاظ و معانی کے ان اطلاقات کے علاوہ کچھ اور استفادات بھی ہیں جن پر گویا الفاظ و تراکیب کی دلالت مبنی ہے۔ بڑے بڑے ائمہ فن نے ان کی وضاحت کی ہے اور بطور چھوٹے چھوٹے اصولوں کے ان کو رہنما ٹھہرایا ہے' جن کی روشنی میں معانی کی ٹھیک ٹھیک تعیین ہوتی ہے۔ مثلاً یہ کہ:

1- لغت قیاس کے تابع نہیں۔

2- مشترک کا اطلاق بیک وقت دونوں افراد پر نہیں ہو پاتا۔

3- واوٴ عاطفہ ترتیب کی مقتضی نہیں۔

4- عام کے بعض افراد کو نکال لیا جائے تو مابقی میں اس کی حجیت قائم

رہے گی یا نہیں۔

5- امر وجوب کے لیے ہے یا ندب و استحباب کے لیے۔

6- اس کی تعمیل علی الفور ہونی چاہیے یا اس میں تراخی بھی ممکن ہے۔

7- نہی فساد و امر کی مقتضی ہے۔

8- مطلق مقید پر محمول ہوگا یا نہیں۔

9- اگر کوئی علت منصوص ہو تو اس کو دوسری جزئیات کے لیے کافی جاننا چاہیے یا نہیں۔

ان تمام امور و نکات پر غور و فکر فقہ کے متعلقات سے ہے اور علیحدہ ایک فن ہے۔ اسی طرح یہ بھی ایک فن ہے کہ اصل و فرع میں فرق کیا جائے اور یہ بتایا جائے کہ محل حکم کیا چیز ہے؟

سلف کو فقہ و استنباط کے لیے وضعی و فنی علوم کی ضرورت نہ تھی

فقہ میں ان اصولوں کی رعایت رکھنا ایسا فن ہے جو مستحدث ہے۔ سلف کو اس کی یوں ضرورت محسوس نہیں ہوئی کہ ان کا ملکہ عربیت راسخ تھا اور یہ خوب جانتے تھے کہ الفاظ و تراکیب سے کیا کیا معنی پیدا ہوتے ہیں۔ رہا اخبار و احادیث کی جانچ پرکھ کا معاملہ تو اس میں بھی ان کو کاوش کی احتیاج نہ تھی، کیونکہ زمانہ نبوت کو گزرے ابھی زیادہ عرصہ نہ ہوا تھا اور یہ براہ راست رواۃ کو جانتے اور پہچانتے تھے، لیکن جب یہ عہد اختتام کو پہنچا اور تمام علوم نے صناعت و فنون کی شکل اختیار کی تو فقہا و مجتہدین کو ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ ان علوم و قواعد کی باقاعدہ تحصیل کریں اور اس پر مستقل کتابیں رقم فرمائیں۔

اصول فقہ پر پہلی کتاب اور اس سلسلے کی دیگر کتابیں جو بطرز قضا لکھی گئیں اور وہ جن میں متکلمین کے انداز فکر کو اختیار کیا گیا

چنانچہ سب سے پہلے اس موضوع پر جس نے قلم اٹھایا وہ امام شافعی ہیں۔ انھوں نے الرسالہ کی تدوین کی جس میں اوامر و نواہی، بیان و خبر، نسخ اور حکم علت وغیرہ مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

اس کے بعد اس فن پر فقہائے حنفیہ نے داد تصنیف دی اور اس سے متعلق اصول و قواعد کی تحقیق کی۔ متکلمین نے بھی اس پر طبع آزمائی کی مگر ان کا انداز زیادہ تر عقلی رہا۔ جہاں تک فقہ کے واقعی مسائل کا تعلق ہے ان سے تعرض کرنے والے دراصل فقہا ہی تھے۔ خصوصیت سے فقہائے احناف نے اس میں بڑی مہارت پیدا کی۔

ابو زید دبوسی ان کے ائمہ میں وہ شخص ہے جس نے سب سے بڑھ کر اس فن کے پھیلاؤ کو سمیٹا اور اس طرح اس کے تشنہ گوشوں کی تکمیل کی اور اس کی شروط کو نکھارا کہ اس فن کے تمام مباحث ایک نظم میں آگئے اور اس کے اصول و قواعد کا ایک ڈھانچہ بن گیا۔

اس سلسلے میں متکلمین کے انداز کو بھی فروغ حاصل ہوا' اور اس طریق پر جو کتابیں لکھی گئیں' ان میں دو کتابیں بہت بہتر ہیں۔

ایک امام الحرمین کی کتاب "البرھان" اور دوسرے غزالی کی "**المستصفی**"۔ یہ دونوں اشعری مکتب خیال کی ترجمان ہیں۔

معتزلہ میں عبدالجبار کی کتاب "**العھد**" اور اس کی شرح **المعتمد** مشہور ہے جس کے مصنف ابوالحسین بصری ہیں۔

اصول فقہ پر متکلمانہ ڈھب کی یہی چار اہم کتابیں ہیں۔ ان کی تلخیص دو بڑے اماموں نے کی۔ ایک کا نام کتاب "**المحصول**" ہے جس کے مصنف فخرالدین بن **الخطیب** ہیں۔

اور دوسری تلخیص الاحکام کے نام سے متصف ہے' اس کو سیف الدین آمدی نے رقم فرمایا ہے۔ ان دونوں کا انداز بیان مختلف ہے۔

ابن **الخطیب** کا میلان اس طرف ہے کہ ادلہ اور ان پر جو بحث و تحقیق ہے' اس سے متعلق زیادہ سے زیادہ مواد فراہم کیا جائے اور آمدی تحقیق مسائل اور تفریعات سے **شغف** رکھتے ہیں۔

پھر ان کتابوں کے بھی اختصارات ہیں' چنانچہ **المحصول** کا اختصار فخر الدین بن **الخطیب** ہی کے ایک شاگرد سراج الدین الارموی نے "التحصیل" کے

نام سے لکھا ہے اور دوسرا اختصار "الحاصل" کے نام سے تاج الدین الارموی کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔

شہاب الدین قرافی نے ان دونوں کتابوں سے استفادہ کر کے ایک چھوٹی سی کتاب **التنقیحات** تحریر کی ہے۔ اسی طرح ایک کوشش وہ ہے جو بیضاوی نے **المنہاج** کے عنوان سے پیش کی۔

آمدی کی کتاب الاحکام زیادہ محققانہ تصنیف ہے۔ اس کی ایک تلخیص ابو عمر بن الحاجب نے المختصر الکبیر کے نام سے کی اور پھر اس کی وسعت کو اپنی ایک دوسری تصنیف میں ایجاز سے بدلا۔ یہ ہیں وہ مختصرات جو متکلمین کے انداز خیال کی حامل ہیں۔

وہ کتابیں جو احناف نے اپنے ڈھب پر لکھیں ان کی تعداد کثیر ہے' لیکن دو کتابیں ان میں بھی چوٹی کی ہیں۔

متقدمین میں سے ابو زید دبوسی کی کتاب اور متاخرین میں بزدوی کی تصنیف اس میں بلا کا استیعاب اور جامعیت ہے۔

آج کل ائمہ فن کو جس کتاب سے زیادہ اعتنا ہے اور جو قرات و بحث کے اعتبار سے مرکز توجہ ہے اور جس پر علمائے عجم بھی فریفتہ ہیں وہ ابن الساعاتی کی کتاب البدائع ہے۔ اس میں دونوں طریقوں کو مصنف نے کامیابی سے جمع کر دیا ہے۔

یہ ہیں اس فن کے بارے میں تفصیلات اور اس فن کی حقیقت کا بیان۔ اللہ علم کو ہمارے حق میں مفید بنائے اور اپنے احسان و کرم سے ہمیں علم کے لائق ٹھہرائے۔ بلاشبہ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

(فی اصول الفقہ و ما یتعلق بہ)

(41)
علم کلام

علم الکلام کا مقصد یہ ہے کہ عقائد ایمانیہ کو ادلہ عقلیہ کے ذریعے ثابت کیا جائے اور ان اہل بدعت کی تردید کی جائے جنھوں نے عقائد کے بارے میں سلف اور اہل السنت کے عقیدوں سے انحراف اختیار کیا ہے۔

ان عقائد میں سرفہرست توحید ہے۔ اس کے اثبات میں ہم ایک ایسے لطیفہ عقلی کا ذکر کرتے ہیں جو اس سلسلے میں قریب ترین اور آسان ترین دلیل کہلانے کا استحقاق رکھتا ہے۔

توحید پر نفس و ذہن کے واردات سے استدلال

یہ معلوم ہے کہ اس عالم میں ہر وقوع پذیر ہونے والے حادثہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہے۔ چاہے وہ حادثہ زوات سے متعلق ہو یا انسانی و حیوانی افعال سے لگاؤ رکھتا ہو' اور اسباب کی یہ دنیا بجائے خود اسباب کی احتیاج رکھتی ہے۔ پھر یہ سلسلہ اسباب اپنے ارتقا' پھیلاؤ اور وسعت میں اتنا زیادہ ہے کہ کوئی انسان ان کو بالکلیہ جان بھی نہیں سکتا۔ ان کا احاطہ تو شئے دیگر ہے۔

زیادہ حیرت ان اسباب سے ہے جو انسانی یا حیوانی افعال سے متعلق ہیں' کیونکہ اگر ان افعال کا کھوج لگائیں تو کچھ ارادے اور قصد ایسے نظر آئیں گے جن کو فعل و حرکت کا مبنی قرار دیا جا سکتا ہے' لیکن خود ان ارادوں کا باعث کون چیز ہے؟ یہ کسی کو بھی معلوم نہیں' کیونکہ یہ امور سراسر نفس کے اسرار سے تعلق رکھتے ہیں۔

پھر ارادہ و قصد کے آگے تصورات کی اقلیم ہے۔ اس کی وسعتوں کی بھی

کوئی حد نہیں، کیونکہ اس کا تعلق بجائے نفس انسانی کے عقل انسانی سے ہے اور عقل انسانی کی کیفیتوں کا احاطہ کس نے کیا ہے؟

اسباب و علل کی بے پایانی ہے کہ شریعت اور شارع نے اس میں خوض کرنے اور اس کی مختلف وبو قلموں کڑیوں میں الجھ کے رہ جانے سے روکا ہے۔

اس وادی حیرت میں غور و خوض میں فکر و عمل کے لیے لغزش کا یہ امکان ہے کہ ہر ہر علت و سبب سے اوپر پھر ایک سطح علل و اسباب کی ہے اور آخر میں یہ سلسلہ عریض و طویل اللہ تعالیٰ پر جا کر منتہی ہوتا ہے۔

لیکن اتھلے پن سے غور کرنے والا شخص کسی ایک ہی سطح تک جا کر رک جاتا ہے اور مسبب الاسباب تک نہیں پہنچ پاتا۔ اس طرح اس کا غور و فکر ہلاکت دنیا ہی پر منتج ہوتا ہے۔

توحید کا تقاضا یہ ہے کہ اسباب سے بالکل قطع نظر کر کے مسبب الاسباب پر نظر جمائی جائے اور یہ سمجھا جائے کہ علل و معالیل کا یہ سلسلہ اسی کی ذات پر جا کر رکتا ہے ورنہ سوا خسران کے کچھ حاصل نہیں۔

مدارک انسانی کے عجز کی نہایت عمدہ مثال

ایک سوال یہ ہے کہ کیا انسانی مدرکات میں اتنی صلاحیت نہیں کہ اسباب و علل کی ان گتھیوں کو سلجھا سکے؟

جواب یہ ہے کہ وجود ان مدرکات میں منحصر ہی کب ہے۔ یہاں تو کچھ ایسی حقیقتیں بھی ہیں جن کو ان مدرکات سے جانا ہی نہیں جاسکتا، بلکہ ان کے ادراک کے لیے دوسرے ڈھنگ کے مدرک کی حاجت ہے۔

ان مدرکات کی نفس وجود کے مقابلے میں مثال ایک بہرے یا اندھے کی سی ہے۔ بہرہ مسموعات کی حقیقت سے نابلد ہے اور اندھا مرئیات کا براہ راست کوئی ادراک نہیں رکھتا۔ ان کے نزدیک گویا مدرکات چار ہی ہیں، پانچ نہیں اور انہی چار قسموں میں حقیقت وجود دائر و سائر ہے۔ باقی دو کو جو وہ مانتے ہیں تو اقتضائے طبیعت یا ذاتی ادراک سے نہیں، بلکہ محض تقلید کی مجبوریوں سے۔ اس

سے بھی آگے بڑھ کر فرض کیجیے کہ ایک حیوان کو قوت گویائی عطا ہو جاتی ہے' اس کے نزدیک موجودات کی یہ تمام تفصیلات اور بھی مختصر ہو جائیں گی تو وہ ان تمام حقیقتوں کو ماننے سے انکار کر دے گا جو معقولات کے قبیل سے ہیں' کیونکہ اس میں حاسہ عقل یا مدرک عقلی پایا ہی نہیں جاتا تو کیا فی الواقع بحر وجود اتنا ہی سمٹا ہوا ہے؟

جب اتنی سی بات معلوم ہو گئی کہ ہمارے حواس حقیقت اشیا کا پوری طرح احاطہ نہیں کر پاتے تو ثابت ہوا کہ مدرکات کی کوئی اور قسم بھی ہے' کیونکہ ہمارے ادراکات بہرآئینہ محدث اور مخلوق ہیں اور اللہ کی پیدا کردہ کائنات کے دائرے کہیں وسیع اور عریض ہیں جن کا استیعاب اور حصر ممکن ہی نہیں۔

اس بنا پر صحیح موقف یہی ہے کہ تم اعتقاد و عمل کے بارے میں شارع کی پیروی کرو' کیونکہ شارع کو تمھاری سعادت کا زیادہ خیال ہے اور وہی خوب جانتا ہے کہ تمھارے لیے کیا مفید اور کیا مضر ہے؟

مزید براں وہ جن حقائق کی پردہ کشائی کرتا ہے ان کا تعلق ایک ایسی کیفیت سے ہے جو تمھارے ادراک سے سراسر مختلف ہے اور بالا ہے' اور جس کا دائرہ تمھارے ادراک کے دائرے سے بہت آگے ہے۔

عقل کے نتائج اگرچہ قطعی ہیں لیکن اس کے ترازو پر دینی حقیقتوں کو نہیں تولا جا سکتا

اس کے یہ معنی نہ سمجھے جائیں کہ ہم عقل اور اس کے مدارک کا استخفاف کرنا چاہتے ہیں۔ یہ نہیں۔ عقل اور اس کے نتائج قطعاً" یقینی اور برسرحق ہیں اور ان میں کوئی جھوٹ اور گھپلا نہیں' لیکن اس کے یہ معنی کب ہیں کہ اس کے بل بوتے پر توحید' آخرت' صفات اور حقیقت نبوت ایسے مسائل کا جائزہ لیا جائے اور ان امور کا وزن دریافت کیا جائے جن کا تعلق ایک دوسری ہی کیفیت اور دوسرے ہی انداز سے ہے' عقل کی ترازو کا ہونا کافی نہیں۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ اس پر تم کس چیز کا وزن کر رہے ہو اور کیا شے تول رہے ہو۔ فرض کرو ایک ترازو

سونا تولنے کی ہے تو کیا اس پر پہاڑ تل سکیں گے؟ اور اگر نہ تل سکیں تو کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ ترازو ہی غلط ہے اور اس کے نتائج صحیح نہیں ہیں۔ عقل کا سفینہ مسائل کے اس ساحل تک آکر رک جاتا ہے اور آگے نہیں بڑھ پاتا۔ کیونکہ اس کی حیثیت وجود کی وسعتوں اور بے پایانیوں کے مقابلے میں محض ایک ذرہ حقیر کی ہے۔ لہٰذا توحید کا تقاضا یہ ہوا کہ اسباب و علل کی وسعتیں جب ہماری حد ادراک سے متجاوز ہونے لگیں تو ان کو مسبب الاسباب کے سپرد کر دیا جائے اور اپنے عجز کا کھلے بندوں اعتراف کر لیا جائے کہ یہ بھی ادراک ہی کی ایک قسم ہے۔ انہی معنوں میں مرتبہ صدیقیت پر فائز ایک عارف نے یوں بیان کیا ہے۔

العجز عن الا دراک ادراک

ادراک کے مقابلے میں اپنے عجز کو تسلیم کر لینا ادراک ہی کے قبیل سے ہے

توحید کے دو معنی ہیں۔ علم مجرد سے نیکی کا کوئی جذبہ نہیں ابھرتا

توحید پر ایمان لانے کے دو معنی ہیں۔ ایک جو حدیث نفس کے مترادف ہے اور صرف تصدیق حکمی کا تقاضا ہے اور دوسرے توحید کے رنگ میں رنگ جانا اور اس کی کیفیت سے متصف ہونا۔ مطلوب یہی دوسرے معنی ہیں کہ سالک میں اطاعت و انقیاد کا راسخ ملکہ پیدا ہو جائے اور وہ ماسوا کے شواغل سے نفس کو سراسر پاک کر لے۔ یہی وہ فرق ہے جس کو سمجھنے سے انسان ربانیت کے منصب پر فائز ہو جاتا ہے۔

علم مجرد اور حال میں جو امتیاز ہے اس کو اس طرح سمجھنے کی کوشش کیجیے کہ بہت سے لوگ اگرچہ یہ جانتے ہیں کہ یتامی و مساکین کے ساتھ رحمت و محبت سے پیش آنا تقرب الی اللہ کا باعث ہے۔ یہی نہیں' اس کے مستحسن ہونے پر بھی ایمان رکھتے ہیں اور اس کے بارے میں جو احکام ہیں اس کے ٹھیک ٹھیک ماخذ سے بھی واقف ہیں' لیکن جب کوئی یتیم یا مسکین ان کے سامنے سے گزر جائے تو وہ نفرت و حقارت سے منہ پھیر لیتے ہیں' اور کوئی جذبہ رحمت و محبت کا ان کے دل میں نہیں ابھرتا۔

یہ مجرد علم کا تقاضا ہے۔ ان لوگوں کو چونکہ علم کا وہ مقام ہی حاصل نہیں ہوا جو حال و اتصاف کا مقتضی ہے' اس لیے احکام و اوامر نے ان میں کوئی عملی شکل اختیار نہیں کی۔ بخلاف ایسے لوگوں کے کہ ان میں علم صرف علم نہیں رہا' بلکہ اس سے آگے بڑھ کر حال اور کیفیت سے بدل گیا ہے' ان کے سامنے جب کوئی یتیم یا مسکین آئے گا تو ان کا جذبہ رحمت فوراً جوش میں آئے گا اور یہ ان کی اعانت کے لیے امکان بھر کوشش کریں گے اور ہر طرح سے عملی محبت کا ثبوت دیں گے۔

ایمانیات میں اصل شئے حال و اتصاف ہے' قال نہیں

ہمارے اکثر متکلمین اسی ایمان سے تعرض کرتے ہیں جو مجرد علم سے متصف ہے' حالانکہ فوائد کے اعتبار سے یہ بہت ہی کم درجے کی چیز ہے۔ اصل شے حال' اتصاف اور عقیدہ کی عملی کیفیتوں سے متصف ہونا ہے۔

ایمان کا یہ درجہ اور نیکی و اطاعت کا یہ ملکہ' عادت' تکرار اور بار بار اللہ کے حکموں پر عمل پیرا ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔ عبادات میں بھی مرتبہ کمال پر فائز ہونے کی شرط یہی تحقق اور مواظبت ہے اور آنحضرتؐ نے جو یہ فرمایا ہے کہ:

جعلت قرة عینی فی الصلوة

نماز میں میری آنکھ کی ٹھنڈک ہے

تو اس کے بھی یہی معنی ہیں کہ یہاں نماز نے حال و کیفیت اور اتصاف و تحقق کی صورت اختیار کرلی ہے' اسی لیے اس میں چشم و قلب کے لیے لذت و تسکین کا سامان جمع ہوگیا ہے ایک نماز یہ ہے اور ایک وہ ہے جو عام لوگ ادا کرتے ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ نمازیں بھی ان کے لیے خیر و برکت کا موجب ہوسکتی ہیں۔

فویل للمصلین○ الذین ہم عن صلاتھم ساھون (ماعون: 4)

ان نمازیوں پر ویل ہے جو اپنی نمازوں کی طرف سے غافل ہیں۔

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ توحید و ایمان کے دو درجے ہیں۔ ایک اعلیٰ اور ایک ادنیٰ۔

اعلیٰ وہ تصدیق قلبی ہے کہ جو تمام اعمال و جوارح کا سرچشمہ ہو' اور قلب و فکر پر اس طرح مستولی و قابض ہو کہ مومن ایک لحہ بھی اس کے تقاضوں سے غفلت نہ برت سکے۔ اسی حقیقت کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہے:

لا یزنی الزانی و ھو مومن

زانی ایمان کی حالت میں زنا کا مرتکب نہیں ہوتا۔

اور یہی وہ نکتہ ہے جو ہرقل کو سوجھا کہ ایمان کی بشاشت جب دلوں سے آشنا ہوتی ہے تو پھر ارتداد و انحراف کا کوئی موقع نہیں رہتا' کیونکہ ایمان کی یہ کیفیت جبلت و فطرت کا روپ دھار لیتی ہے۔

پھر اس کے بھی مراتب ہیں اور امام بخاری کے تراجم میں اور سلف کے اقوال میں جو یہ کہا جاتا ہے کہ ایمان قول و عمل دونوں کا نام ہے اور اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے تو اس کا تعلق اسی کیفیت اور اسی مرتبے سے ہے۔

ادنیٰ مرتبہ وہ ہے جس سے کفر و ایمان میں امتیاز ہوتا ہے اور انسان اس کے اقرار سے کفر کی صفوں سے نکل کر اسلام کی صفوں میں شمولیت اختیار کر لیتا ہے۔

گویا ایمان سے بعض لوگوں نے تو اوائل معنی مراد لیے اور اس کو مجرد قول و تصدیق قرار دیا' اور بعض نے اواخر معنی مراد لیے اور اس کو ملکہ و عادت کے ہم مرتبہ ٹھہرایا۔

(فی علم الکلام)

(42)

تصوف

عبادت و ذوق کے ابتدائی نقوش کی تاریخ

یہ بھی منجملہ ان شرعی علوم کے ہے جو عصر نبوت کے بعد ظہور پذیر ہوئے۔ جہاں تک اس گروہ کا تعلق ہے جسے صوفیا کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے' ذوق عبادت کے اظہار کے لیے سلف و صحابہ کے زمانے میں بھی برابر موجود رہا۔ یعنی صحابہ و تابعین کی تاریخ میں اکثر یہ ملتا ہے کہ یہ لوگ حق و ہدایت کے اس طریق پر گامزن ہیں۔ عبادت کے لیے وقف ہیں' دنیا اور اس کے زخارف سے روگرداں ہیں اور خلوتوں میں اللہ کے ذکر سے رطب اللسان ہیں۔

لیکن دوسری صدی ہجری میں جب لوگ دنیا ہی پر ٹوٹ پڑے اور اس کی لذتوں پر والہ و شیدا ہوئے تو ایک جماعت خصوصیت سے صوفیا کے نام سے موسوم ہوئی' جنھوں نے عبادت اور بندگی کو اپنا شعار ٹھہرایا۔

وجہ تسمیہ۔ کیا تصوف کا اشتقاق لفظ صوف سے ہے؟

قشیری کہتے ہیں کہ لفظ صوفی کا اشتقاق عربیت کے نقطہ نظر سے صفا یا صفہ سے درست نہیں۔ نہ قیاس لغوی ہی اس کی تائید کرتا ہے۔ صوف (پشمینہ) سے بھی اس کی بناوٹ صحیح نہیں معلوم ہوتی' کیونکہ ان لوگوں کا ہمیشہ صوف (پشمینہ) پہننا غیر اغلب ہے۔

ہمارے نزدیک یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے کہ صوفی کا اشتقاق صوف

ہی سے ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اول اول جب دوسرے لوگوں نے لباس فاخرہ پہننا شروع کیا تو انھوں نے پشمینہ کو ترجیح دی تاکہ ان میں اور ان لوگوں میں امتیاز ہوسکے جن کی توجہات دینی کو دنیا کی لذتوں نے اپنی طرف کھینچ لیا۔ پھر جب زہد اور مخلوق سے علیحدگی و انفراد اور عبادت و ذوق ہی ان کا شیوہ قرار پایا تو ترقیات روحانی ان کے ساتھ مخصوص ہوئیں اور یہی اختصاص ان کی پہچان ہوئی۔

انسان کا تصور ـــــــ ادراکات کی ایک اور قسم

یہ ترقیات کیا ہیں؟ اس کی تفصیل انسان کے اس تصور سے معلوم ہوگی جو ان کے پیش نظر ہے۔ انسان کی تعریف یہ ہے کہ یہ حیوانات سے اپنے ادراکات کی وجہ سے ممتاز ہے' لیکن سوال یہ ہے کہ خود یہ ادراکات کیا ہیں؟ ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک نوع ان ادراکات کی ہے جن کا تعلق علوم و معارف اور یقین و ظن کی کیفیتوں سے ہے۔ اور دوسری قسم ان ادراکات پر مشتمل ہے جو حزن و فرح اور نشاط و غم کے احوال سے متعلق ہے۔ علوم و معارف کی بنیاد دلائل پر ہے اور لذت و نشاط یا فرح و غم کا احساس اس بات پر موقوف ہے کہ جو چیز احاطہ احساس میں آرہی ہے' اس کا مزاج کیسا ہے' کیا وہ لذت آفریں ہے یا اس سے غم ابھرتا اور پیدا ہوتا ہے۔ پھر ادراکات انسانی انہی دو قسموں میں دائر و سائر نہیں بلکہ ایک قسم اور ہے جو مجاہدہ اور ریاضت کی رہین منت ہے' اور یہ ادراکات بھی اسی طرح نشاط و فرحت کا باعث ہوتے ہیں جس طرح یہ سابق الذکر ادراکات۔ یعنی ایک طالب و سالک جب ریاضت کرے گا اور عبادت و ذوق میں قدم بڑھائے گا تو لامحالہ اس پر مسرت و شادمانی کے دروازے کھلیں گے اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک روح کی پرواز ہوگی' یہاں تک کہ بڑھتے بڑھتے بالاخر سالک توحید و معرفت کی اس سرحد تک پہنچ جائے گا جو مطلوب اور غایت اصلی ہے۔

اعمال' مجاہدہ اور ریاضت کے بعد ان مراتب و نتائج کا حصول اتنا ضروری ہے کہ اگر سالک ان سے محروم رہے تو یہ جان لے کہ کہیں نہ کہیں مجاہدہ د ریاضت میں خلل واقع ہوگیا ہے۔

فقہا اور صوفیا میں اعمال کے اعتبار سے ایک باریک فرق ہے۔ فقیہ اعمال کو اطاعت و امتثال کی ترازو پر تولتا ہے اور یہ دیکھتا ہے کہ آیا عبادات صحیح طریق سے ادا ہو پائیں یا نہیں۔

صوفیا عبادات کو ازواق و مواجید کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ روح کو ان سے لذت و ارتقا نصیب ہوا یا نہیں۔ گویا ان کا طریق سراسر محاسبہ نفس کا طریق ہے۔

نفس و روح کا یہ ارتقا جاری رہتا ہے اور سالک کے سامنے ایک مقام کے بعد دوسرا مقام آتا رہتا ہے، جیسے یہ مجاہدہ و ریاضت سے یکے بعد دیگرے ان کو طے کرتا رہتا ہے۔

صوفیا کی متعین اصطلاحات کیوں کر مشہور ہوئیں؟

اہل تصوف کے کچھ اپنے مخصوص آداب ہیں اور متعین اصطلاحات ہیں جن کا ان میں زیادہ رواج ہے، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کبھی نئے معانی کا ظہور ہوگا، ہم مجبور ہوں گے کہ ان کے لیے کوئی ایسی اصطلاح وضع کریں جو ان کو پوری طرح ادا کرسکے۔ صوفیا کو چونکہ مجاہدہ اور محاسبہ نفس کے سلسلے میں نئے نئے ازواق و مواجید کی طرف بڑھنے اور ترقی کرنے کا موقع ملا اور عجیب عجیب کیفیتوں کا سامنا کرنا پڑا، اس لیے ان کے ہاں الگ قسم کی اصطلاحات چل پڑیں۔

پھر جب علوم کی تدوین ہوئی اور فقہا نے فقہ، اصول، اور کلام و تفسیر پر باقاعدہ کتابیں لکھنا شروع کیں تو اس مسلک کے لوگوں نے بھی قلم اٹھایا اور تدوین و تالیف کی طرح ڈالی۔

قشیری نے تو کتاب الرسالہ اور سہروردی نے عوارف المعارف میں اس حقیقت کو بیان کیا ہے کہ زہد و ورع کیا چیز ہے؟ محاسبہ نفس کا کیا تقاضا ہے؟ اور اخذ و ترک یا امر و نہی میں کیونکر اقتدا کی جائے؟

لیکن غزالی نے احیا میں ان مضامین پر اضافہ کیا۔ انھوں نے جہاں زہد و ورع کی حقیقتوں کو بیان کیا، وہاں ان کی اصطلاحات سے بھی بحث کی اور یہ بھی بتایا

کہ اس گروہ کے سنن و آداب کیا ہیں؟ گویا وہ چیز جو محض طریق عبادت و زہد سے تعبیر تھی اس نے اب علم و فن کی شکل اختیار کر لی۔

ریاضت و مجاہدے کی ایک ہی لگی بندھی شکل نہیں۔ چونکہ تعلیم و تربیت کے انداز اس گروہ میں مختلف رہے ہیں۔ ریاضت کی بھی کوئی ایک ہی شکل نہیں جو متفق علیہ ہو۔ غرض بہرآئینہ یہ ہے کہ قوائے جسمیہ کے تقاضوں کو ختم کر دیا جائے اور روح کو اس کی صحیح صحیح غذا بہم پہنچائی جائے۔ پھر جب یہ ہو لیتا ہے کہ روح اپنی غذا کو پالے تو موجودات کا کوئی گوشہ بھی اس کی دسترس سے باہر نہیں رہتا اور از سمک تا بہ سماک ہر ہر چیز کی حقیقت اس پر کھل جاتی ہے۔

ادراکات کی یہ نوعیت ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی' الایہ کہ اس کے ساتھ ذکر و عمل کی استواری بھی ہو

کشف کی یہ کیفیت اپنے نتائج کے اعتبار سے ہمیشہ صحیح اور کامل نہیں ہوتی' جب تک کہ استقامت اور ذکر کی استواری سے یہ پیدا نہ ہو' کیونکہ کبھی کبھی فاقہ اور خلوت سے ایسے لوگوں کو بھی کشف عطا ہو جاتا ہے جو دینی اعتبار سے کسی مقام پر فائز نہیں ہوتے جیسے جادوگر وغیرہ۔

اس کی حقیقت کو آئینے کی مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجیے کہ جو چیز بھی اس کے سامنے آئے گی اس میں منعکس ہوگی اور اس کی ایک صورت اس میں مرتسم ہوگی۔ اب اگر یہ آئینہ مسطح نہیں ہے بلکہ محدب یا مقعر ہے تو اس کا اثر اس نقش اور عکس پر بھی پڑے گا' اس لیے اس کا ٹیڑھا اور ترچھا ہونا لازمی ہے۔ صحیح اور کامل انعکاس اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے کہ جب آئینہ مسطح اور ہموار ہو۔ نفس کو بس اسی حیثیت سے دیکھیے۔ اگر اس میں استقامت و استواری ہے تو ریاضت سے اس میں حقائق اشیا کا انعکاس ٹھیک طریق سے ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ متاخرین نے جب کشف کی اس نوعیت کو سمجھنے کی کوشش کی جس سے روح عرش' کرسی اور حقائق موجودات پر روشنی پڑتی ہے تو قصور مدارک کے سبب اس میں ناکام رہے۔ اصحاب فتویٰ کے تو ان کے بارے میں دو گروہ ہو گئے۔ ایک

ان کی تصدیق کی اور دوسرے نے جھٹلایا اور تکذیب کی۔

اس سلسلے میں زیادہ الجھاؤ کی دراصل یہ بات ہے کہ دلیل و برہان کی فرمانروائی یہاں نہیں چلتی' کیونکہ یہ ایسے حقائق ہیں جو سراسر وجدانیات سے متعلق ہیں۔

فرغانی کا نظریہ وجود

وجود اور مراتب وجود میں جو نسبت ہے اس کی تعین و وضاحت کرتے ہوئے الفرغانی شارح قصیدہ ابن الفارض نے جو روش اختیار کی ہے اس سے مسئلے میں اور بھی غموض پیدا ہو گیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمارے گرد و پیش پھیلی ہوئی تمام کائنات وحدانیت سے صادر ہوتی ہے جو احدیت کا مظہر ہے اور ان دونوں کے صدور کا سرچشمہ وہ ذات گرامی ہے جو عین وحدت ہے۔ اس صدور اور ظہور کو ان کی اصطلاح میں تجلی سے تعبیر کرتے ہیں۔

پہلی تجلی ان کے نزدیک خود ذات گرامی کا افاضہ ایجاد و اظہار پر آمادہ ہونا ہے' اسی کو تجلی الذات علی نفسہ بھی کہتے ہیں۔ اس سے اس کمال کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جو اس حدیث سے مترشح ہوتا ہے:

کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف بین الناس فخلقت الخلق لیعرفونی

میں پہلے کنز مخفی تھا' پھر میں نے چاہا کہ لوگ مجھے پہچانیں' تب میں نے کائنات کو لباس وجود بخشا تاکہ لوگ میرے کمالات ربوبیت کو پہچانیں۔

تجلی اول کے' جس میں ذات گرامی ایجاد و اظہار پر آمادہ ہوتی ہے' ان کے ہاں کئی نام ہیں۔ اسے عالم معانی بھی کہتے ہیں اور الحضرۃ الکمالیہ اور حقیقت محمدیہؐ کے لفظ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں اسی کی وسعتوں میں حقائق صفات' لوح و قلم' انبیا اور ملت کے تمام باکمال بزرگوں کا سلسلہ پنہاں و مضمر تھا۔ پھر ایک خاص ترتیب سے جو ان کا ظہور و صدور ہوا تو یہ اسی جمال حقیقت محمدیہؐ

کی درحقیقت تفصیل تھی۔

ان حقائق سے کچھ دوسرے حقائق ابھر کر حضرات ہبائیہ کے سامنے آئے۔ اس مقام کو اس گروہ کی اصطلاح میں مرتبہ مثال کہتے ہیں۔

مرتبہ مثال سے عرش صادر ہوا۔ اس کے بعد کرسی کا ظہور ہوا۔ پھر افلاک منت پذیر وجود ہوئے۔ پھر عالم عناصر پیدا ہوا اور اس کے بعد جا کر کہیں عناصر میں ترکیب و تالیف کا دور دورہ ہوا۔

لیکن صرف عالم رتق میں اس کے بعد جب یہ حقائق اس وجود میں متجلی ہوئے تو یہ عالم فتق پیدا ہوا۔

الفرغانی کی اس تعبیر کو جس مدرسہ خیال سے موسوم کیا جاتا ہے اس کا معروف نام مذہب اہل التجلی و المظاہر ہے۔ ظاہر ہے کہ مراتب وجود کے بارے میں یہ تعبیر ایسی ہے جس کو اہل نظر نہیں سمجھ پاتے۔ ایک تو اس بنا پر کہ یہ کلام اور پیرایہ بیان غامض ہے۔ دوسرے اس بنا پر کہ اہل مشاہدہ و وجدان کے طریق فہم میں اور ان لوگوں کے انداز فکر میں جو صرف دلائل پر بھروسہ رکھتے ہیں، بڑا فرق ہے۔

پھر یہ ترتیب ایسی ہے جس سے ظاہر شریعت کا بھی انکار لازم آتا ہے۔

ایک اور مدرسہ خیال

ایک طائفہ اور ہے۔ اس نے توحید مطلقہ میں یہ عجیب و غریب رائے اختیار کی ہے کہ نفس وجود ایک ہے۔ اجمال و تفصیل میں فرق، قویٰ اور ان کے اظہار و نمود کا ہے۔ مثلاً وجود ہی میں ایسے قویٰ تھے جنھوں نے تفصیل اور پھیلاؤ میں تمام حقائق موجودات کا قالب اختیار کیا۔ پھر یہ حقائق اپنے مضمرات میں ایسے قویٰ کو متضمن تھے کہ ان سے عناصر نے نشو و ارتقا کی منزلیں طے کیں اور عناصر ایسے قویٰ اور صلاحیتوں پر مشتمل تھے کہ ان سے معدنیات کا نظام پیدا ہوا۔ اسی طرح معدنیات نے حیوانات کو اور حیوانات نے انسان کو جنم دیا اور پہلے سے یہ کڑیاں اپنی ماسبق کڑیوں میں بصورت اجمال مندرج و پنہاں تھیں۔

آخر میں فلک کا مرتبہ ہے جو انسان اور انسان سے مافوق ذوات کا سرچشمہ ظہور ہے۔

لیکن وہ قوت جو ان تمام موجودات کو گھیرے ہوئے ہے' وہ بغیر تفصیل کے ذات الٰہی ہے' جو ہر ہر جہت سے کائنات کا احاطہ کیے ہوئے ہے' جہت ظہور سے بھی اور جہت خفا سے بھی۔ صورت کے پہلو سے بھی اور مادہ کے پہلو سے بھی۔ فرق د اعتبار بساطت و تفصیل کا ہے۔ یعنی حقیقت واحدہ بسیط ہے اور یہ عالم رنگ وبو مفصل ہے۔

اس ذات الٰہی کو کائنات سے کیا نسبت ہے؟ اس کی تعیین میں کبھی تو یہ گروہ کہتا ہے کہ جو تعلق جنس کا نوع کے ساتھ ہے' بعینہٖ ذات الٰہی اور کائنات کے درمیان بھی یہی تعلق ہے۔ کبھی اس کو کل و جز کے رشتے سے تعبیر کرتے ہیں۔ غرض بہرآئینہ یہ ہے کہ ترکیب و کثرت کو کوئی اہمیت نہ دی جائے' کیونکہ اس کو محض وہم و خیال کی خلاقیوں نے پیدا کیا ہے۔

ابن دہقان کا نظریہ - کیا تمام موجودات ہمارے ادراک کی کرشمہ سازی کا نتیجہ ہے؟

ابن دہقان نے اسی مسلک کو ایک دوسرے انداز سے بیان کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جس طرح الوان کے بارے میں حکما کی یہ رائے ہے کہ ان کا اپنا کوئی وجود ہی نہیں' بلکہ ان کا وجود سراسر ضو اور روشنی کے ساتھ مشروط ہے۔ اگر روشنی موجود ہے تو ان کی بھی چمک اور دمک ہے اور روشنی موجود نہیں تو الوان بھی معدوم ہیں۔ ٹھیک اسی طرح موجودات کا احساس بھی مدرکات بشری کے ساتھ مخصوص ہے۔ اگر ادراک و تعقل کی کارفرمائیاں پائی جاتی ہیں تو یہ زمین' آسمان' گرمی' سردی' صلابت اور نرمی' سب کچھ لباس وجود سے آراستہ ہے اور اگر مدرک انسانی ہی نہیں پایا جاتا تو یہ سب چیزیں بھی یکسر معدوم ہو جاتی ہیں۔ گویا اصل میں تو حقیقت بسیط اور واحد ہی ہے' تفصیل کی یہ رنگارنگی اور کثرت مدرکات انسانی کی کرشمہ سازی کا نتیجہ ہے۔

اس رائے کو ہم بدرجہ غایت ساقط سمجھتے ہیں' کیونکہ یہ مشاہدات و تجربات کے منافی ہے۔ ہم ایک شہر سے دور ہوتے ہیں جو ہماری نظروں سے اوجھل ہو جانے کے باوجود بھی صفت وجود سے متصف رہتا ہے۔ آسمان ہم پر یقیناً سایہ افگن ہے۔ نجوم و کواکب ہم سے کہیں دور ہیں اور موجود ہیں۔

محققین صوفیا کا کہنا ہے کہ مقام جمع میں اس کی وحدت کا گمان ہوتا ہے لیکن سالک و مرید جلد اس مقام سے ترقی کر کے اس مقام تک پہنچ جاتا ہے جسے مقام فرق و امتیاز کہنا چاہیے۔ یہی ایک عارف و محقق کا مقام ہے۔

مذاہب وجود میں متاخرین صوفیا کا غلو اور اس کا تاریخی سبب

ان کے بعد متاخرین صوفیا جنھوں نے کہ ایسے کشوف پر بحث کرنا شروع کی اور ان مسائل میں غور و فکر کی طرح ڈالی' جن کا تعلق مابعد الطبیعیات سے ہے' اس میں انھوں نے خاص غلو سے کام لیا۔ یہاں تک کہ حلول و وحدت تک کے قائل ہو ہو گئے اور اس پر کتابوں پر کتابیں لکھ ڈالیں۔ چنانچہ ہروی نے کتاب المقامات میں اس کی تصریح کی ہے اور ان کی پیروی میں ابن العربی' ابن سبعین اوران دونوں کے شاگرد ابن العفیف' ابن الفارض' اور نجم اسرائیلی نے یہی کچھ کہا۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ متاخرین صوفیا کو ان روافض کے ساتھ میل جول کا اکثر موقع ملا جو حلول اور ائمہ کی الوہیت کے قائل تھے' اس لیے یہ حضرات ایک دوسرے کے عقائد سے متاثر ہوئے۔

سلسلہ اقطاب

صوفیا کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ سلسلہ اقطاب کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ قطب ان کی اصطلاح میں ایسا شخص ہے جو تمام عرفا کا سرتاج ہو اور معرفت میں کوئی اس کا ہمسر نہ ہو۔ یہ جب مرجاتا ہے تو اپنی مسند عرفان کو دوسرے قطب کے لیے خالی چھوڑ دیتا ہے تاآنکہ اس پر بھی موت وارد ہو اور یہ بھی یہ بار کسی دوسرے قطب کے کندھوں پر ڈال دے اور دنیا سے رخصت ہو۔

ابن سینا نے تصوف پر جو ابواب لکھے ہیں ان میں انھوں نے اس مسئلے پر

روشنی ڈالی ہے اور یہ دلیل پیش کی ہے کہ جناب حق' لوگوں کو رشد و ہدایت کے تقاضوں سے محروم نہیں رکھتے' اس لیے یکے بعد دیگرے اقطاب کا تقرر فرماتے رہتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ دلیل خطابت کے قبیل سے ہے۔ اس میں نہ تو شرعی دلیل کا سا رنگ ہے اور نہ عقلی دلیل کی سی جھلک ہے۔ یہ بعینہ وہی بات ہے جو شیعہ کہتے ہیں۔

قطب کے بعد ابدال کا ایک سلسلہ ہے اور یہ بھی وہی چیز ہے جس کو شیعہ' نقبا کے لقب سے ملقب کرتے ہیں۔

خرقہ کی حقیقت

خرقہ پہننے کا جو رواج ان میں چل پڑا ہے اور جس کو یہ حضرت علیؓ کی طرف منسوب کرتے ہیں اس میں بھی شیعیت ہے' ورنہ حضرت علیؓ خرقہ و تخلیہ میں یا حال و کوائف میں کسی کے حامل اختصاص نہیں تھے۔

ایک قدم اس سے بھی آگے بڑھ کر کہنا چاہیے کہ آنحضرتؐ کے بعد حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ عبادت و زہد میں سب پر فوقیت رکھتے تھے اور اس پر بھی کوئی ایسی چیز ان سے ثابت نہیں جو دوسروں سے مختلف ہو' بلکہ عام صحابہ ہی ایک طرح سے زہد اور مجاہدہ میں اسوہ اور نمونہ تھے۔

مسائل تصوف کا صحیح تجزیہ

ان اقوال پر اکثر فقہا اور اہل فتویٰ نے اعتراض کیا ہے اور ان کے مسلک کے تمام متعلقات کا رد کیا ہے' حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کے بارے میں گفتگو کرتے وقت اس چیز کا خیال رکھنا چاہیے کہ یہاں چار چیزیں بالکل الگ الگ ہیں جو علی الترتیب تفصیل کی مقتضی ہیں۔ مثلاً:

(1) مجاہدات اور ذوق و وجد جو اس سے حاصل ہوتا ہے اور روزمرہ کی عملی زندگی میں محاسبہ نفس جس سے کہ انسان ذوق سے بہرہ مند ہو سکتا ہے۔

(2) کشوف اور حقیقت مدرکہ جس کا پورے عالم غیب سے لگاؤ ہے' یعنی

صفات ربانی کی پردہ کشائی' عرش و کرسی کے اسرار' ملائکہ و وحی کی بحث' نبوت و روح کا معاملہ' ترکیب اور ترتیب وجود کا علم وغیرہ۔

(3) تصرفات جو کرامات کے قبیل سے ہیں۔

(4) شطحیات جن کو ظواہر پر محمول کرنے سے غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں اور اختلاف رائے ابھرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کچھ لوگ انھیں ناپسند کرتے ہیں اور کچھ اس لیے ان کی تحسین کرتے ہیں کہ ان کی نظر میں ان کی ایک عمدہ تاویل ہو سکتی ہے۔

مجاہدات پر کوئی گرفت نہیں۔ کشوف کے بارے میں ایک الجھاؤ۔ کرامات کا انکار مکابرہ ہے اور شطحیات قابل تاویل ہیں

اب جہاں تک مجاہدات اور محاسبہ نفس کا تعلق ہے اور ان ازواق و کیفیات کا تعلق ہے جو اس کا لازمی نتیجہ ہیں تو اس پر کوئی گرفت نہیں' ان کا حصول یقیناً بہت بڑی سعادت ہے۔

کشوف وغیرہ میں الجھاؤ یہ ہے کہ حقائق اشیا کو جس پیرایہ میں دیکھا جاتا ہے وہ سراسر وجدانی ہے اور الفاظ کا جامہ چونکہ صرف محسوسات ہی کے لیے بنایا گیا ہے اس لیے تعبیر میں ایک طرح کے تشابہ کا پیدا ہو جانا قدرتی ہے' لہٰذا اس بارے میں ان حقائق تک ٹھیک ٹھیک رسائی وہی شخص حاصل کر سکتا ہے جو اس وجدان سے مالا مال ہو۔ فاقد الوجدان کو یہاں بہرآئینہ معذور ہی سمجھا جائے گا۔

کرامات کا انکار بھی مکابرہ میں داخل ہے' کیونکہ اکابر صحابہ اور اکابر سلف سے ان کے صادر ہونے کا ثبوت برابر ملتا ہے۔

رہا شطحیات کا سوال جس پر کہ اہل شرع کا زیادہ مواخذہ ہے تو اس ضمن میں اس نکتے کو یاد رکھنا چاہیے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو عالم حس سے کوسوں دور رہتے ہیں اور اس عالم غیب و سکر میں ایسے ایسے واردات سے دوچار ہوتے ہیں کہ جن کو بیان کرنے کے لیے الفاظ کا جامہ تنگ ثابت ہوتا ہے' اس لیے ان کو اس باب میں مجبور اور معذور ہی خیال کرنا چاہیے' لیکن اگر کوئی شخص ان میں

ایسا ہو کہ اس کے علم و فضل کا چرچا ہو اور یہ معلوم ہو کہ اطاعت و پیروی میں اس کا ایک مقام ہے تو اس کے الفاظ کے لیے عمدہ محمل ڈھونڈنا چاہیے۔

اور اگر اس کے علم و فضل اور اطاعت سے متعلق کچھ بھی معلوم نہ ہو تو بھی اس کی تاویل کرنا چاہیے بشرطیکہ کوئی چیز موجب تاویل ہو۔ اگر تاویل نہ ہوسکے تب البتہ اس سے مواخذہ کرنا چاہیے۔

اسی طرح وہ شخص بھی مواخذے کا استحقاق رکھتا ہے جو مغلوب الحال نہیں بلکہ عالم ہوش میں ہے۔ چنانچہ حلاج کے بارے میں فقہا نے جو قتل کا فتویٰ دیا تو اسی بنا پر کہ اس نے جو کلمات کہے وہ عالم ہوش میں کہے۔

سلف اور اکابر صوفیا کو کشوف وغیرہ سے کوئی سروکار نہ تھا۔ ان کا وتیرہ صرف اطاعت اور پیروی کرنا تھا

جہاں تک سلف کا تعلق ہے ان کو اس سے کچھ شغف نہ تھا۔ ان کا کام محض یہ تھا کہ شریعت کی پیروی میں لگے رہیں اور سوا اتباع و اقتدا کے اور کسی چیز سے واسطہ نہ رکھیں۔ ان کا خیال تھا کہ ادراک کی نوعیت ارتقا و تقرب کی راہوں میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے' اس لیے نہ صرف یہ کہ یہ اپنے کشوف دوسروں پر ظاہر نہیں کرتے تھے بلکہ ان پر غور و خوض کرنے سے بھی منع کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ کس کس حقیقت کو جانیے۔ اللہ کی مخلوق کا حال یہ ہے کہ حد و شمار سے باہر ہے' اس لیے اچھا یہی ہے کہ جس طرح عالم حس میں کشف سے پہلے اطاعت و پیروی کو اپنا شعار بنائے ہوئے ہیں' اسی طرح کشوف کے بعد بھی اسی کو اپنا نصب العین ٹھہرائے رکھیں۔ اسی کی یہ تلقین کرتے تھے اور مرید و سالک کے لیے یہی زیبا بھی ہے۔

(فی علم التصوف)

اشاریہ